This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft

Vorderasiatische Gesellschaft, Berlin

Digitized by Google

OL 52.5

Harvard College Library

FROM THE

SUBSCRIPTION FUND

BEGUN IN 1858

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Mitteilungen

der

Vorderasiatischen Gesellschaft

1905.

---

10. Jahrgang.

Zu beziehen durch
Wolf Peiser Verlag
Berlin.

Digitized by Google

OL 52.5

HARVARD COLLEGE
JUL 28 1906
LIBRARY

Subscription Fund
(X)

Digitized by Google

Inhalt des 10. Jahrganges (1905).

(4 Hefte.)

1. W. v. Landau, Vorläufige Nachrichten über die im Eshmuntempel bei Sidon gefundenen phönicischen Altertümer. Fortsetzung: Ergebnisse des Jahres 1904. Mit 6 Tafeln . . . . . 1—16
2. Moritz Sobernheim, Palmyrenische Inschriften. Mit 25 Tafeln . . . . . 17—73
3. Julian Morgenstern, The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion . . . . . 74—232
4. B. Meissner, Assyriologische Studien III. . . 233—315

Digitized by Google

Digitized by Google

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1905. 1.

10. Jahrgang.

Vorläufige Nachrichten

über

die im Eshmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer

Fortsetzung:

Ergebnisse des Jahres 1904.

Mit Benutzung von Mitteilungen von Th. Macridy-bey und Hugo Winckler

von

Wilhelm Freiherr von Landau.

Mit 6 Tafeln.

Zu beziehen durch
Wolf Peiser Verlag
Berlin.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Ausgrabungsarbeiten im Bostân-el-sêḫ bei Saida sind im Jahre 1904 in den Monaten Juli bis September in derselben Weise fortgesetzt worden, wie im Vorjahre und haben Ergebnisse geliefert, welche manche der durch die früheren aufgeworfenen Fragen der Lösung näher bringen, dafür aber auch genug Dunkelheiten bestehen lassen oder neue Bedenken erregen. Wie der Bericht über die frühere Ausgrabung, so soll auch der vorliegende nur diejenigen Ergebnisse behandeln, welche für die eigentliche phönizische Altertumskunde von Bedeutung sind.

Es trifft sich, dass die Arbeiten der letzten Campagne fast ausschliesslich diesem Zwecke zu Gute gekommen sind. Sie haben nämlich an Denkmälern nur solche zu Tage gefördert, welche uns besonders angehen. Im wesentlichen ist die Abräumung des Schuttes auf der Spitze des ehemaligen Tempels, an der im früheren Berichte[1]) als „oberen" bezeichneten Stelle erfolgt, sodass jetzt der Rest des Mauerwerkes völlig freigelegt und die Baufläche bis auf den gewachsenen Boden gereinigt worden ist. An dieser Stelle ist also die Arbeit als vollkommen beendet anzusehen. Was hier zu Tage gekommen ist, sind, wie schon im Vorjahre klar war, ausser den verhältnismässig geringen Resten der Mauer, über deren Wesen[2]) nichts Neues zu sagen ist, die aus dem Boden herausgearbeiteten Unterbauten für etwaige hier aufgestellt gewesene besondere Denkmäler oder Anlagen, oder auch zur Ausgleichung der Bodenunebenheiten gelegte Unterlagen aus Steinplatten mittlerer Grösse. Denkmäler, wie sie hier oben zahlreich gefunden worden waren, sind nur noch wenig[3]) gefunden worden —

[1]) Mitteilungen V. A. G. 1903. 5. S. Z. 13.

[2]) a. a. O. S. 13.

[3]) Vergl. Tafel 4.

Digitized by Google

die von früher übrig gebliebenen Erdmassen waren augenscheinlich in der Hauptsache solche, welche vom oberen Teil des Berges nachgestürzt waren.

Dagegen sind an der „unteren" Stelle, also in dem grossen Mauerwerk am Fusse des Abhangs, wo die Bauinschriften Bod-Astarts gefunden worden sind, unerwartete Funde gemacht worden, welche die Vermutungen und Betrachtungen über diesen Teil des Baues, wie sie auf Grund des vorjährigen Befundes angestellt wurden, berichtigen und zum Teil in ungeahnter Weise vervollständigen.

An dieser Stelle waren deutlich aus der Beschaffenheit des Mauerwerks zwei Epochen des Baues feststellbar, deren erstere die beiden inneren, deren spätere die beiden äusseren Schichten des gewaltigen unteren Baues bildeten[1]). Die erstere unterschied sich von der andern durch sorgfältigere Aneinanderfügung der Blöcke und durch die Bearbeitung der Vorderseite, welche durch die Vorlegung der beiden späteren Schichten verdeckt worden war. Dieser Schicht mit den bearbeiteten Vorderseiten gehören die Blöcke an, welche die (nach innen gekehrten, also nicht sichtbaren) Inschriften Bod-Astarts trugen[2]). Ausser diesen Inschriften mit ihrem regelmässig wiederholtem Text war noch eine mit einem davon verschiedenen Inhalte gefunden worden, welche sich im American College in Beirut befindet[3]). Ihre Wichtigkeit für die Gewinnung eines Anhaltspunktes zur Bestimmung der Person Bod-Astarts und seines Verhältnisses zu dem Bau des Tempels war von Anfang an klar; der Zustand der Inschrift und Schwierigkeiten des Textes führten aber auf Zweifel und Bedenken, welche kaum über Vermutungen hinauskommen liessen. Sie war vor Beginn der Ausgrabungsarbeiten und nach den Angaben der Arbeiter als erste in dem östlichen Teil der Mauer gefunden worden, wo von der die Inschriften tragenden Blockreihe bei Aufnahme der Arbeiten nichts mehr übrig war. Es war deshalb nicht zu hoffen, dass von diesem Text noch weitere Exemplare gefunden und dass die von ihm ge-

[1]) a. a. O. S. 14 ff.

[2]) S. den Text a. a. O. S. 32 ff.

[3]) Ib. S. 27; vgl. unten S. 6 Anm. 1.

Digitized by Google

botenen Schwierigkeiten der Erklärung durch besser und vollständig erhaltene Exemplare ihre Lösung finden würden. Allein die Erfahrung, dass Ausgrabungen alle Berechnungen und Vermutungen zu täuschen pflegen, hat sich auch diesmal bewährt. Es ist nicht nur eine Inschrift, sondern eine ganze Reihe (bis jetzt neun Stück) dieser Art gefunden worden, und ihr Text steht jetzt vollkommen fest. Dadurch werden nicht nur manche der Voraussetzungen und Erwägungen, welche an den unvollständigen Text geknüpft worden waren, hinfällig, sondern auch die Anschauung über die Entstehung des ganzen Baues, welche auf Grund der Beschaffenheit des Mauerwerkes gebildet worden war, ist wesentlich umzugestalten. Wenn nämlich angenommen wurde, dass eine Inschrift dieser Art ausser der des American College nicht mehr gefunden werden würde, so beruhte das auf der Voraussetzung, dass diese aus derselben Blockreihe (der zweiten von innen) herrührte, wie die der anderen Gattung. Wider alles Erwarten wurden aber die neuen Exemplare in der ersten Reihe von aussen, also der äusseren derjenigen beiden gefunden, deren Blöcke weniger sorgfältig bearbeitet sind und welche als nachträglich vor die beiden andern gelegt angesehen werden muss. Alle diese Inschriften waren ebenso angebracht wie die der anderen Gattung, d. h. sie waren nach innen gekehrt eingemauert, sodass sie nicht gesehen werden konnten. Diese neuen Funde bestimmen also das Mauerwerk der beiden äusseren Reihen, das als später vorgelegt zu gelten hat, zeitlich genauer und zwar anders, als man aus dem äusseren Aussehen schliessen musste: es ist auch noch von Bod-Astart errichtet worden, also zeitlich nicht allzuweit von den beiden inneren Reihen zu trennen. Das Nähere hängt von der Erklärung der ersten Zeile der Inschrift (Stellung Ṣydḳ-jatans zu Bod-Astart) ab, aber eine Veränderung in der Auffassung des Wesens der beiden Teile des Mauerwerks wird dadurch schwerlich herbeigeführt[1]). Es bleibt also wohl dabei, dass die Vorlegung der beiden äusseren Schichten eine notwendig gewordene Verstärkung des Mauerwerks bezweckte. Wenn wir, wie bei der Erklärung der Inschrift auszuführen, annehmen, dass sie

[1]) a. a. O. S. 14. 15.

Digitized by Google

in der späteren Regierungszeit Bod-Astarts erfolgt ist, so lässt das naheliegende Schlüsse über das Schicksal des ersten Baues zu. Entweder ist dieser vollendet worden und ist frühzeitig in Verfall geraten, sodass die Stützung nötig wurde, oder er wurde in der sorgsamen Weise überhaupt nicht vollendet, sondern von einem gegebenen Punkte an in der weniger sorgfältigen, späteren beendet und gestützt.

Der Zufall hat uns den Punkt erhalten, wo die neue Arbeit, also Bod-Astarts zweite Bauperiode einsetzte. In der dritten Reihe von aussen, also derjenigen mit den bearbeiteten Vorderflächen, deren Blöcke die Inschriften der ersten Gattung trugen, ist nämlich bei weiterem Ausbrechen der davorliegenden Schicht die Stelle gefunden worden, welche Bod-Astart selbst deutlich als den Anfang der zweiten Arbeitsperiode gekennzeichnet hat. Es wurde hier ein Block aufgefunden, welcher — also in der Reihe, welche sonst die alten Inschriften trug! — den Text der neuen Inschrift zeigt. Und zwar nicht, wie sonst auf einer der einander zugekehrten Schmalseiten der Blöcke, sondern auf der Vorderseite (die aber durch die vorgelegte Reihe ebenfalls verdeckt war). Zum Überfluss lässt die Fläche, auf welche die Inschrift gemeisselt ist, noch erkennen, dass der vorstehende Teil des Blockes, der ursprünglich nach der älteren sorgfältigeren Weise bearbeitet war,[1]) weggemeisselt worden ist, um die Inschrift aufzunehmen. Die Linien, welche für die drei Zeilen gezogen wurden, waren sogar bis auf den Nachbarblock (nach rechts) hinübergeführt, die Inschrift ist also auf dem bereits an Ort und Stelle befindlichen Blocke nachträglich angebracht worden, im Gegensatz zu der sonstigen Übung. Das Mauerwerk zeigt von da an nach rechts (Westen) auch in dieser Reihe die weniger sorgsame Ausführung, ist also entweder an Stelle eines eingestürzten älteren oder als dessen Fortsetzung errichtet worden.

Den Ausgangspunkt für die neue Beurteilung der Sachlage bietet die nun in ihrem Wortlaut[2]) endgültig feststellbare

[1]) a. a. O. S. 13.

[2]) Der Anfang, — den Eigennamen enthaltend — der in der Inschrift des American College verstümmelt war, ist es auch in mehreren der neu gefundenen Inschriften, sodass als bereits mehrere davon auf-

Digitized by Google

Inschrift, an deren Hand die neu zu gewinnenden Ergebnisse am besten klarzustellen sind. Die Berichtigung oder Vervollständigung früherer Vermutungen schliesst sich ebenfalls naturgemäss daran an. Ausser der in situ belassenen, welche den Ausgangspunkt der späteren Arbeiten Bod-Astarts in der (von vorn) dritten Blockreihe bildet, liegt nun der Text von sieben weiteren aus der ersten Reihe herausgenommenen vor, eine achte wurde bei Beendigung der Arbeiten in der Mauer gelassen, und es ist zweifellos, dass diese noch mehr davon enthält.

Die einzelnen Inschriften sind sämtlich drei- oder vierzeilig; im letzteren Fall ist, wie auch bei dem anderen Text die vierte Zeile kürzer und wird meist durch die beiden letzten Worte (שר קדש) gebildet. Auffallend ist, dass die Zeilenlänge in den vollständigen ersten Zeilen nicht ganz gleich ist. Das war z. B. auch bei der des American College der Fall, und deshalb wäre dort in Zeile 1 die richtige Ergänzung niemals möglich gewesen[1]).

Der Text in der Einteilung der in der dritten Blockreihe angebrachten Frontinschrift lautet:

מלכ ברעשתרת ובנ צרקיתנ מלכ מלכ צרנמ
בנבנ מלכ אשמנעזר מלכ צרנמ איח הבת ז בנ
לאלי לאשמנ שר קדש

Zur Erklärung:

Das ו hinter dem ersten Namen konnte, solange es nur einmal bezeugt war, als ein Textfehler[2]) gelten. Der vollständige Text zeigt, dass es überall beabsichtigt, also richtig ist. Die Schwierigkeit, die dadurch entsteht, ist nicht gering, und es bieten sich mehrere Deutungsmöglichkeiten. Der erste Gedanke ist natürlich der, von dem auch die Annahme eines Textfehlers ausging,

gefunden waren, anfangs noch immer Zweifel über die richtige Lesung des Namens herrschen konnten. Das erklärt sich daher, dass die Anfangszeile bereits im Mauerwerk verstümmelt worden war, weil man (so erklärt Macridy) das zur Ausgiessung der Fugen benutzte Blei später (wohl im Mittelalter) wieder ausbrach. Der Anfang der Inschrift war aber nach vorn gekehrt, da diese nach Osten gewendet war. Deshalb wurde der Anfang der der Fuge am nächsten gelegenen Zeile beim Ausbrechen des Bleies verletzt.

[1]) Vergl. a. a. O. S. 27.

[2]) Ebenda.

Digitized by Google

dass vor בן der Eigenname zu Ende sein muss, dass also das ו zum Namen ברעשתרת zu ziehen wäre. Für einen Phönizier wäre diese bei den aramäisch-nabatäischen Namensschreibungen gewöhnliche Erscheinung aber ein Rätsel und würde doch allem widersprechen, was wir über den Charakter der Sprache feststellen können. Zudem wäre es mehr als auffällig, wenn derselbe Mann seinen Namen anfangs nach gewöhnlicher phönizischer Art und später nach einer aramäischen-arabischen geschrieben haben sollte, wenngleich die Zeit der Möglichkeit solcher Einflüsse bei einer Ansetzung sowohl in spätpersischer als in ptolemäischer Zeit nicht fern liegen würde.

Der Gedanke wird also sofort aufgegeben werden, und es bleibt nichts übrig als ו in seiner gewöhnlichen Bedeutung „und" zu fassen. Damit entsteht dann aber eine Härte in der Ausdrucksweise und eine Schwierigkeit der Erklärung, welche ein würdiges Gegenstück zu den cruces der ersten Inschrift bilden.

Scharfsinnig hat Clermont-Ganneau[1]) vorgeschlagen zu trennen: ובן צדק יתנמלך, das wäre: Der König Bod-Astart, der legitime Sohn Jatan-meleks, König der Sidonier", sodass wir eine Abstammungsreihe Bod-Astart—Jatan-Melek—Ešmun-ʿazar erhalten würden. Der Name des Vaters Bod-Astarts wäre dann nicht wie zunächst[2]) angenommen Ṣydyḳ-jatan, sondern Jatan-melek.

Die Auffassung ist sehr erwägungswert, und man denkt bei ihr unwillkürlich an das merkwürdige Verfahren Assurbanipals, der seinen Bruder Šamaš-šum-ukîn, solange beide in gutem Einvernehmen mit einander waren, als aḫu talimu „mitregierender[3]) Bruder" und nach dessen Abfall[4]) als aḫu lâ kênu „illegitimen Bruder" bezeichnet. Dass mit der Abstammung Bod-Astarts etwas nicht in Ordnung ist, lehrte ja schon das Fehlen des Vaternamens in der andern Inschrift. Eben dieses

[1]) Recueil V p. 366 und VI p. 162. An letzter Stelle werden zugleich die Versuche die Inschrift zu erklären von Bruston, Torrey (Journal American Oriental soc. XXIV p. 218), Lidzbarski (Theologische Litt.-Zeit. 1904, 167), Rouvier besprochen. Es wäre ungerecht, diese mit dem jetzt bestehenden Texte in der Hand kritisieren zu wollen.

[2]) Mitteil. V. A. G. 1903, 5 S. 28 ff.

[3]) Winckler, Altorient. Forschungen II. S. 193.

[4]) Asurbanipal Rm. Col III. 70 in op.

Digitized by Google

muss aber auch Bedenken gegen diese Deutung erregen, denn wenn ein König von Anfang an darauf verzichtet, seine Legitimität durch Nennung seines Vaters zu erweisen, so ist schwer vorzustellen, dass er es in späteren Jahren getan hätte. Auch wird dann immer noch die Betonung der Legitimität verdächtig. Diese ist doch nur in zwei Fällen möglich. Entweder bei einem tatsächlich nicht legitimen Nachkommen, also einem Usurpator, der falsches behauptet, oder bei einem tatsächlichen Angehörigen der Königsfamilie, der sich so nennt im Gegensatz zu einem Usurpator, welcher Abstammung von der Königsfamilie behauptet hatte. In jedem anderen Falle genügt aber ein einfaches ben, das ja auch stets nur gesetzt wird, und es gilt deshalb hier das qui s'excuse s'accuse. Das, was man daher aus Clermont-Ganneau's Erklärung folgern müsste, wäre[1]), dass wir zwei Bod-Astarts zu unterscheiden hätten, einen ersten, der seinen Vater nicht nennt, und einen zweiten, der sich als Sohn Jatan-meleks bezeichnet. Die Legitimät auf ihre Tatsächlichkeit zu untersuchen, sind wir billig enthoben. Die Deutung hat aber zwei weitere Schwierigkeiten: Der Name Jatan-Melek könnte als zweiten Bestandteil nur den Gottesnamen Malek oder Malik haben. Dieser findet sich aber nur als erster Bestandteil eines Namens (mit Imperfektform als zweitem) nicht als zweiter (mit Perfektform als erstem), wie es dann hier der Fall sein würde. Ferner ist das „und" vor ben eine Härte und vor allem völlig überflüssig. „König Bod-Astart, der legitime Sohn Jatan-Meleks" wäre völlig genügend und zwanglos zu verstehen; für das „und" liegt kein Grund vor, es wird also anders zu erklären sein. Denn etwa anzunehmen, das wa-ben solle ein Gegengewicht gegen das vorgesetzte melek bilden, sodass zu fassen wäre: König (ist) Bod-Astart und legitimer Sohn etc., wird durch das ständig vorgesetzte melek dieser und der anderen Inschrift verboten. Es so zu fassen, würde ja auch mit seiner Setzung in den übrigen entsprechenden Fällen[2]) nicht in Einklang zu bringen sein.

---

[1]) Wie es Macridy (in persönlicher Mitteilung) tat.

[2]) Ešmun-'azar, Bod-Astart in Sidon 3, Abd-Astart in Delos (C. I. 114; Nr. 172 meiner Zusammenstellung), auch in Cypern (Kition 1ff.).

Digitized by Google

Dieser, wenn in der eigentlichen Bedeutung genommen, scheinbar überflüssige[1]) vorgesetzte Titel ist wohl in etwas anderem Sinn zu fassen, als man zunächst meint, und wenn man diese Schwierigkeit beseitigt, bietet sich auch das Verständnis unserer Zeile. Es ist bekannt, dass die südarabischen Könige im Altertum wie noch jetzt die dortigen „Sultane" den Königstitel auch ihren Söhnen bei eigenen Lebzeiten geben, sodass also der Titel melek zunächst nicht König = regierender Fürst, sondern unmittelbarer Angehöriger der regierenden Familie („Prinz") bedeutet; als Herrscher wird der König durch den Herrschaftstitel („König der Sidonier") bezeichnet. Das melek bedeutet also „aus dem Königsgeschlecht, Sohn eines Königs", wird vielleicht aber nur denjenigen Prinzen beigelegt, welche für die Thronfolge in Aussicht genommen waren[2]).

Dieser sonst vorgesetzte Titel ist, wenn wir bei der alten Auffassung des Namens Ṣydyḳ-jatan verbleiben, nachgesetzt worden. Das ist zunächst auffällig, hört es aber auf zu sein, wenn dieses melek als der einzige Titel klar wäre, welcher Ṣydyḳ-jatan gebührt. Denn wenn wir nun, ohne an frühere Meinungen zu denken, den Wortlaut der Inschrift übersetzen, so steht einfach da: König Bod-Astart und der (! d. i. sein) Sohn Ṣydyḳ-jatan, König (= Prinz), König der Sidonier (zu Bod-Astart gehörig), Enkel des Königs Ešmun-ʿazar, Königs der Sidonier; diesen Tempel hat er gebaut für seinen Gott Ešmun-šar-ḳodeš.

Die Inschrift ist also gesetzt im Namen Bod-Astarts und seines Sohnes Ṣydyḳ-jatan. Dieser hat deshalb wohl schon bei Lebzeiten seines Vaters eine massgebende Rolle gespielt.

---

[1]) Er fehlt bei Tabnit und bei Jeḫawmelek von Byblos.

[2]) Assurbanipal unterscheidet (Keilinschriftl. Bibl. II, S. 263) ausser dem aḫu talimu noch den aḫu rabû oder urigallu als eine besondere Würde, die verliehen wurde. Die letztere wird „vor" einem Gott verliehen, sieht also wie eine priesterliche Würde aus. In diesem Zusammenhang ist vielleicht nochmals zu betrachten, dass Tabnit sich und seinem Vater nicht den Titel melek vorsetzt, wohl aber sich und Ešmun-ʿazar I. als „Priester der Astarte" bezeichnet. Priesterwürde oder Melekwürde konnte danach zur Thronfolge in Betracht kommen. — Man beachte übrigens auch die Bedeutung von מַמְלָכָה = König im Phönizischen im Zusammenhang dieser Verwendung von melek.

Digitized by Google

Bei dieser Auffassung schwindet zunächst die Unebenheit des Ausdrucks, das wa findet seine Erklärung. Statt בּ könnte man ein בּנוֹ „sein Sohn" erwarten, aber das Suffix ist in diesem Fall nicht durchaus nötig, weil selbstverständlich[1]). Das ist die einzige Schwierigkeit, welche der Text bietet, in seinem übrigen Wortlaut deckt er sich mit Teilen des anderen, von dem ihn nur die Weglassung derjenigen Bestandteile unterscheidet, in welchem wir Angaben über Bauten Bod-Astarts in andern Stadtteilen finden[2]).

Dagegen sind wir durch die neuen Feststellungen in Stand gesetzt, manche an den unvollständigen Text geknüpften Vermutungen zu berichtigen.

Zunächst ist bei Gleichsetzung Ešmun-ʿazars, des Vaters Tabnits, mit dem Grossvater Bod-Astarts[3]) auf jeden Fall Ṣydyḳ-jatan als Vater Bod-Astarts zu streichen. Die Genealogie, welche aus seinem Inschriften sich ergibt, ist

Ešmun-ʿazar
|
Bod-Astart
|
Ṣydyḳ-jatan.

Die Zweifel über die Gleichsetzung seines Grossvaters mit dem Vater Tabnits[4]) werden hierdurch nicht berührt. Dagegen fällt umgekehrt auch die geringe Stütze weg, welche seine Ansetzung in die Perserzeit aus der — als versehentlich angenommenen — Bezeichnung „König der Könige" zu gewinnen schien. Dieser Titel, dessen Ergänzung so nahe lag,[5]) steht nicht in der Inschrift. War darauf schon an und für sich kaum zu bauen, so sind wir nun ziemlich wieder so weit, wie wir am Anfang waren.

Hinsichtlich der zeitlichen Ansetzung bringt uns auch eine epigraphisch sehr wichtige Feststellung kaum weiter. Der so häufig

[1]) Also „Bod-Astart und Sohn".
[2]) Mitteil. V. A. G. 1904/5. S. 45 ff.
[3]) a. a. O. S. 19, 28.
[4]) Ebenda S. 29.
[5]) Niemand konnte ahnen, dass die Inschriften ungleich lange Zeilen (S. 5) haben.

Digitized by Google

wiederholte Text zeigt zwar im allgemeinen dieselben Schriftzüge, aber doch — ausser den Versehen und Flüchtigkeiten — auch kleine Abweichungen der Buchstabenformen wie sie bei teilweise flüchtiger Ausführung zu erwarten sind. In auffälliger Weise tritt aber bei einer der Inschriften (Tafel 1) die auch sonst in Einzelheiten zu beobachtende Neigung hervor, die eckigen Buchstaben abzurunden. Es ist deutlich, dass wir es mit einer kursiveren Schriftform zu tun haben. Eine solche ist an und für sich eigentlich selbstverständlich, denn es ist auf jeden Fall anzunehmen, dass in den Zeiten, in denen wir unsere Inschriften nur ansetzen können, im täglichen Gebrauch eine abgerundetere Schriftform zur Verwendung kam, als wir sie in den feierlichen Inschriften finden. Immerhin ist der inschriftliche Beleg für die Tatsache beachtenswert und willkommen.

Man wird jedoch kaum daraus eine Folgerung für die uns hauptsächlich beschäftigende Frage nach der zeitlichen Ansetzung Bod Astarts ziehen dürfen. Denn solche Schriftformen sind ebenso gut in der späten Perser- wie in der frühen Ptolemäerzeit vorauszusetzen; für „früh“ und „spät“ kann man in Anbetracht des Alters phönizischer Kultur den Unterschied von 100 Jahren nicht verwerten [1]).

Nachdem der Einfluss der kursiven Schrift — die bei der Vorzeichnung für den Steinmetzen eine besondere Rolle spielte — einmal deutlich festgestellt ist, kann man ihn auch bei anderen Exemplaren feststellen, und da die beiden Inschriftengattungen derselben Epoche angehören, so kann man ohne Zögern auch solche der ersten Gattung daraufhin betrachten, so z. B. die auf Tafel IV der früheren Veröffentlichung.

Als kaum möglich wird eine Vermutung erwiesen, die auf Grund der Schwierigkeit ד und ר zu unterscheiden erwogen wurde [2]). Die Lesung שר קרש statt שר ist wohl nicht beabsichtigt. In einigen, namentlich den neueren Inschriften scheint das ר durch den längeren Grundstrich deutlich gemacht worden zu sein [3]). Dagegen scheint mir nach wie vor an der Stelle

[1]) Vgl. auch a. a. O. S. 24—25.

[2]) Ebenda S. 55 ff.

[3]) Wenigstens bemerkt Winckler so zu seiner Kopie einer der in Photographie nicht vorliegenden jüngst gefundenen neuen Inschriften.

Digitized by Google

שר(ה), eine Entscheidung für ר (wie ursprünglich gelesen wurde) nicht nur nicht sicher, sondern eher abzuweisen, sodass also die Deutung[1]) „Ebenen-Sidon“ beizubehalten wäre.

Die Inschriften Bod-Astarts und Ṣydyḳ-jatans.

1. Im American College, s. Mitteilungen VAG. 1904/5 S. 27.

2.
. . . . . תרת ובנ צדקיתן
מלכ מלכ צדנם בנבנ מלכ leer
אשמנעזר Lücke מלכ צדנם איתּ leer
הבת ז בנ לאלי לאשמנ שר קדש

3. Gleichlautend, am Anfang ebenfalls verstümmelt. Abschrift steht mir zur Zeit nicht zur Verfügung.

4. In der dritten Blockreihe gefunden, s. S. 5.

5. Tafel 1; vgl. S. 10.

מלכ ברעשתרת ובנ [צדק]יתנ מלכ
מלכ צדנם בנבנ מלכ אשמנעזר מלכ
צדנם איתּ הבת [ז] בנ לאלי לאשמנ
שר קדש

6.
מלכ ברעשתרת ובנ צדקיתנ מלכ
מלכ צדנם בנבנ מלכ אשמנעזר מלכ
צדנם איתּ הבת ז בנ לאלי לאשמנ
שר קדש

7. war mit der vorhergehenden einander zugekehrt.

מלכ ברעשתרת ובנ צדקיתנ [מלכ מלכ
צדנם בנבנ מלכ אשמנעזר מלכ [צדנם
איתּ הבת ז בנ לאלי לשמנ שר [קדש

In Zeile 3 fehlt das א von אשמנ.

8. Tafel 2.
מלכ ברעשתרת ובנ צדקיתנ
מלכ מלכ צדנם בנבנ מלכ אשמנ
עזר מלכ צדנם איתּ הבת ז בנ
לאלי לאשמנ שר קדש

[1]) a a. O. S. 45.

Digitized by Google

9. Tafel 3.

מלכ בדעשחרת ובנ צדקיתנ מלכ
מלכ צדנמ בנבנ מלכ אשמנעזר מלכ
צדנמ איתּ הבת ז בנ לאלי לאשמנ
שר קדש

10. Wurde in der Mauer gelassen und nicht blossgelegt.

Bereits bei der Ausgrabung 1903 wurde an der „oberen" Stelle ein skarabaeusförmiges Siegel gefunden. Die Darstellung zeigt unter einem Bogen einen Herakles, der zwei Tiere, die doch wohl Löwen sein sollen, erdrosselt.

Ebenfalls bereits im Vorjahre an der „oberen" Stelle wurde in zwei Stücken eine Steinplatte gefunden, welche in Hochrelief eine hermenartige Darstellung zeigt (Tafel 5). Die Arme sind in Form eines Querbalkens ausgeführt, sodass das Ganze Kreuzform hat. Dass eine Gottheit dargestellt werden soll, spricht sich wohl aus in der scharfen Hervorhebung des Phallus erectus auf dem sonst keinerlei Andeutung der menschlichen Figur mehr zeigenden Pfeiler.

Die Pfahlfigur erinnert an die „verschleierte Istar" von Râs-al-'ain an Chabûr[1]), nur dass dort die Figur als Ganzstatue ausgeführt ist und dass es sich hier um ein kleines Denkmal handelt.

(Die beiden Köpfe aus klassischer Zeit, welche auf derselben Tafel abgebildet sind, sind eben dort gefunden worden. Sie sind hier nur wiedergegeben, weil sie zufällig auf derselben Platte photographiert wurden).

---

[1]) Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch (Mitth. V.A.G. 1901, 4, 5 Jeremias ATAO S. 37.)

Digitized by Google

Auf dem Gräberfeld von Aya', wo das Grab Tabnits gefunden worden ist, befinden sich noch immer uneröffnete Grabanlagen. Mehrere davon sind von Macridi-Bey geöffnet worden, ihr Inhalt gehörte aber ausnahmslos einer späteren, römischen Zeit an und bot geringe archäologische Ausbeute, die uns hier nicht angeht.

Ziemlich nahe, an der Strasse, welche das Libanongebiet vom Wilayet trennt, wurde hier ein Grabschacht gefunden, dessen Freilegung wegen der Grösse seiner Anlage Aussergewöhnliches zu versprechen schien. In bedeutendem Umfang in Felsen gemeisselt, schien er zu einer Grabanlage zu führen, die nur für eine Familie von Bedeutung bestimmt gewesen sein konnte. Es ist jedoch bis zum Schluss der Ausgrabungen nicht möglich gewesen, bis auf den Grund zu gelangen, trotzdem man in eine Tiefe von 20 und mehreren Metern, also mehr als die Höhe eines grossen Hauses beträgt, hinabgedrungen ist. Es ist wohl zweifellos, dass eine solche gewaltige Anlage, die hier im Felsen fast bis zur Tiefe des Meeresniveaus geführt wurde, einem aussergewöhnlichen Zweck gedient hat. Ob sie indessen unberührt war und nicht schon im Altertum oder noch später ausgeräumt und wieder zugeworfen wurde, konnte nicht festgestellt werden. Nach der Beschaffenheit von manchen der darin gefundenen Gegenstände ist Winckler geneigt, es anzunehmen (vgl. Nachtrag auf S. 16!)

Es wurden von wichtigen Gegenständen gefunden: in einer Tiefe von etwa 5—6 m ein menschlicher Leichnam, der in späterer Zeit hier seine nicht regelrechte Ruhestätte — infolge von Mord oder Unglücksfall — gefunden haben müsste.

Bis zu einer Tiefe von etwa 17 m allerhand Bruchstücke verschiedener Art, darunter solche von einer Säule und einem Sarkophage. Es handelt sich dabei zweifellos um hineingeworfenes Füllmaterial, wie es auf diesem Boden stets herumliegt; in etwa 17 m Tiefe eine Lagerung bearbeiteter Steine von einem Umfang, wie man sie auch jetzt für Bauten braucht, sodass sich sofort Bewerber darum fanden. Diese Steinschicht lag nicht ganz regelrecht fest, was sich aber aus dem Zusammenbruch darunter befindlicher Hohlräume erklären könnte. Sie lag andererseits nicht so regellos, dass man als sicher an-

Digitized by Google

nehmen könnte, die Steine wären zur regellosen Ausfüllung hineingeworfen worden. Das schätzbare Baumaterial würde man auch schwerlich derart vergeudet haben. Nicht sicher feststellbar ist, ob sie antik oder später sind, jedoch schien ihr Umfang eher für das Letztere zu sprechen[1]). In diesem Fall müsste man annehmen, dass der Schacht in späterer Zeit einmal irgend einem besonderen Zwecke gedient und dass deshalb ein Grund für ihn in dieser Höhe ausgemauert worden wäre.

Von hier an fand sich Wasser, jedoch war es zweifellos, dass es sich um solches handelt, das während des Winters von oben eingedrungen war. Grund- oder Quellwasser war es nicht, da es sich ausschöpfen liess und nicht nachstieg. Unter dieser Schicht fand sich wieder Schutt, in welchem allerhand antike Reste gefunden wurden, aber auch Holzteile, welche späterer Zeit, vielleicht einer gar nicht sehr alten, angehörten. Zu letzteren gehörten: eine Holzscheibe, welche als Rolle eines Flaschenzuges gedient haben musste, in zwei Stücken getrennt aufgefunden und (in 22 m Tiefe!) ein ganz einfacher Messergriff, aus einem schmucklos zugeschnittenen runden Stück Holz bestehend, vollkommen gut erhalten mit drei Löchern für die Einnietung der Klinge genau wie bei einem einfachen, modernen Küchenmesser. Antiker, oder auch nur mittelalterlicher Ursprung, schien hierbei (man beachte die Tiefe des Fundortes!) ausgeschlossen[2]). Auch ein schmucklos bearbeitetes (gerades) Rinderhorn braucht nicht alt zu sein. Dagegen fanden sich mannigfache Bruchstücke griechischer Töpferwaren, darunter das noch zu besprechende mit eingeritzten Buchstaben, ein bemaltes Tongefäss und von 22 m an ab-

[1]) Winckler.

[2]) Nach Winckler.

Digitized by Google

wärts mehrere grosse Tongefässe aus klassischer Zeit, wie sie auch sonst bei grösseren Grabstätten gefunden werden. Hier lagen ferner: ein Stück Holz, etwa eine Elle lang, mit eigentümlichem, wappenartigem Schnitzwerk verziert, dessen Rückseite glatt ist, sodass es deutlich als Beschlag etwa für eine Tür gedient hat, und eine in gleicher Weise ausgeführte Figur des ägyptischen Gottes Bes. Den rätselhaften Schacht bis in seine Tiefe zu verfolgen, war wegen des Abbruchs der Arbeiten nicht möglich[1]).

Unter den griechischen Töpferwaren wurde ein Boden eines Gefässes gefunden (etwa in 20 m Tiefe), welcher die zwei phönizischen Buchstaben עמ in derselben Weise eingeritzt zeigt, wie es bei dem im Vorjahr im „Garten Hamud" gefundenen mit רמ der Fall ist[2]). Man wird sich vorzustellen haben, dass es sich um Marken phönizischer Kaufleute handelt, welche die Waren aus griechischem Gebiet einführten.

In meinem Besitz befindet sich ein Bruchstück eines ähnlichen Gefässbodens mit dem Buchstaben[3]) מ, das durch Kauf erworben wurde und ebenfalls aus Saida stammt, wenngleich sein näherer Fundort nicht festgestellt ist. An seiner Echtheit d. h. der des eingeritzten Buchstabens — zu zweifeln, liegt in Anbetracht des nunmehr festgestellten Brauches und nach der äusseren Beschaffenheit des Buchstabens kein Grund vor[4]).

Einen merkwürdigen Fund lieferte ein bei Hebbabiye geöffnetes Grab. Es ist eine in Elfenbein oder sonstiger Knochenmasse geschnitzte Figur (Tafel 6, Originalgrösse), welche als

[1]) S. Nachtrag auf S. 16!

[2]) Mitth. 1904/5 S. 43 Tafel XIIb. — Eine Photographie, des neuen Stückes steht mir augenblicklich noch nicht zur Verfügung.

[3]) Es kann ein weiterer Buchstabe abgebrochen sein.

[4]) Wenngleich das Stück durch verdächtige Hände (a. a. O. S. 3) gegangen ist.

Digitized by Google

Schminkbüchse gedient hat, wie aus deutlichen Spuren hervorging. Das Grab gehörte, wie fast alle bis jetzt geöffneten, keiner vorklassischen Zeit an. Der Gesichtsausdruck und die Haartracht scheinen mir auch für eine entsprechende Zeit zu sprechen. Dagegen wäre die steife Ausführung der Figur in diesem Falle auffällig. Orientalisch kindlich und von jeder Prüderie frei ist die Wiedergabe von pudendum muliebre und abdomen (das Original lässt keinen Zweifel über diese Bedeutung der beiden Löcher in Vorder- und Rückseite). — Der in der Photographie fehlende zweite Arm ist nachträglich noch gefunden worden.

Verzeichnis der Tafeln.

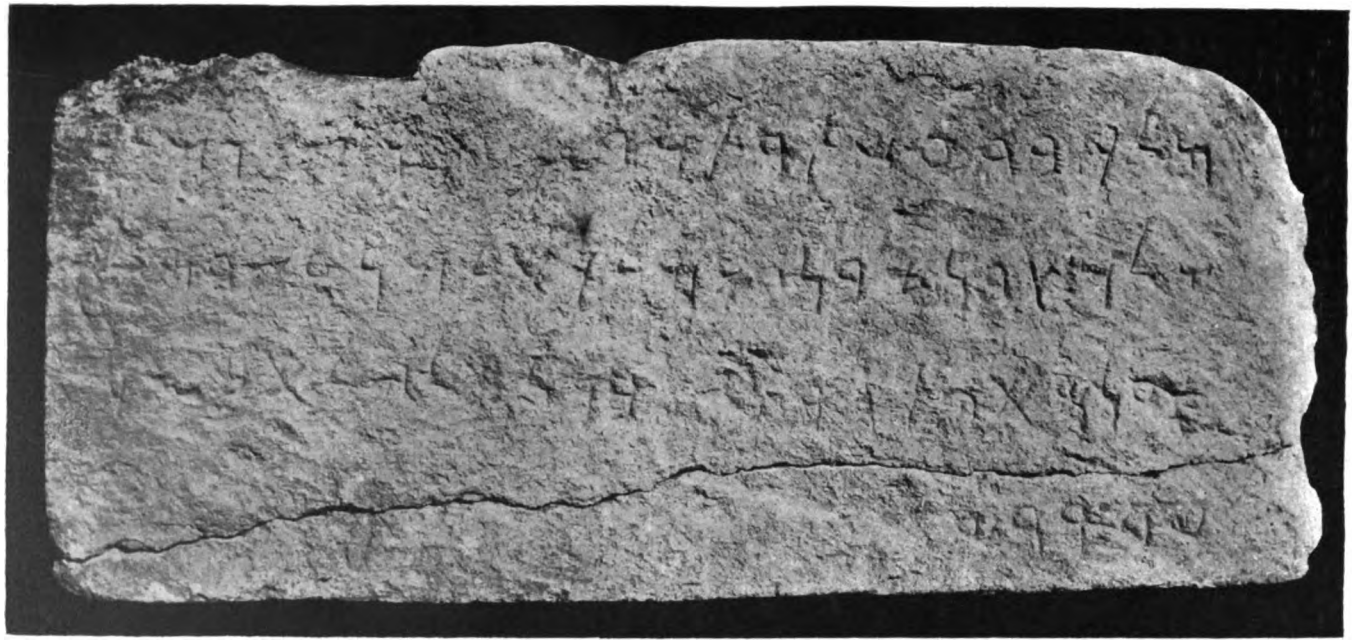
1. Inschrift s. S. 11 No. 5.
2. Inschrift s. S. 11 No. 8.
3. Inschrift s. S. 12 No. 9.
4. Fayencefiguren, gefunden an der „oberen“ Ausgrabungsstelle; vgl. Mitteilungen V. A. G. 1904, 5 Tafel XIV ff. (vgl. oben S. 1 unten).
5. Steinplatte mit hermenartiger Figur, s. S. 12.
6. Aus Knochen (Elfenbein?) geschnitzte Figur, welche als Schminkbüchse diente. Aus einem Grabe bei Hebbabiye.

Nachtrag (zu S. 13/14).

Mittlerweile ist die Nachricht eingetroffen, dass der Schacht bis auf den Grund ausgeleert worden ist. Er endet im Felsgrunde in einer Tiefe von nicht weniger als 28 Metern, ohne dass sich unten irgend welche Grabkammern befänden. Die Bestimmung der aussergewöhnlichen Anlage bleibt also vor der Hand rätselhaft.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

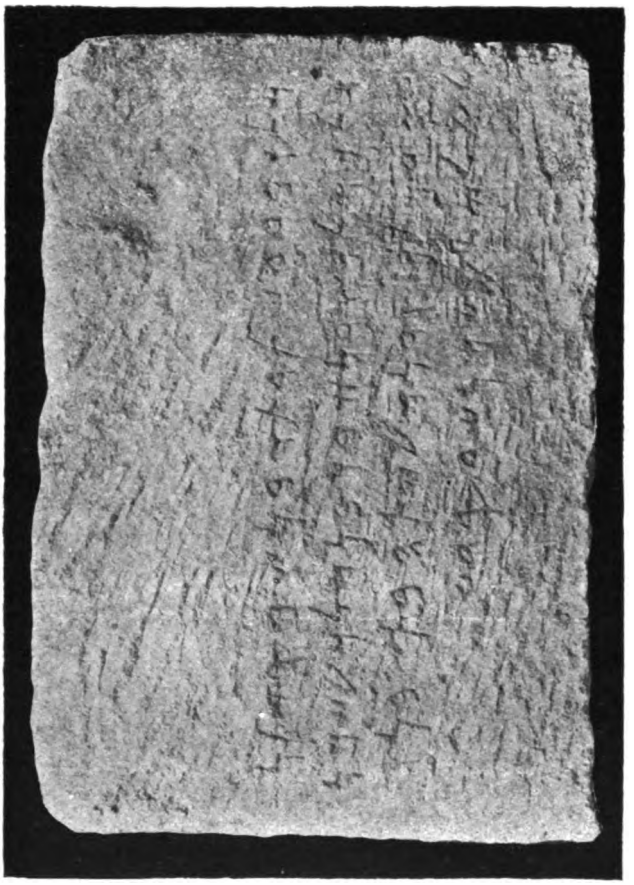
Digitized by Google



Tafel 1.

Digitized by Google

Digitized by Google



Tafel 2.

Digitized by Google

Digitized by Google

Tafel 3.

Digitized by Google

Digitized by Google

Tafel 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Tafel 5.

Digitized by Google

Digitized by Google

Tafel 6.

Digitized by Google

Digitized by Google

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1905. 2.
Eingetragener Verein.

10. Jahrgang.

Palmyrenische Inschriften.

Von

Moritz Sobernheim.

Zu beziehen durch
Wolf Peiser Verlag
Berlin.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Palmyrenische Inschriften II[1]).

Die vorliegenden Inschriften hat Herr Professor Puchstein im Mai 1902 in Palmyra aufgenommen[2]) und mir die Bearbeitung der palmyrenischen Texte anvertraut. Die griechischen Inschriften hat Herr Professor Puchstein sämtlich selbst, allerdings nicht für eine Facsimilereproduktion gezeichnet[3]), übersetzt und kommentiert, sowie auch die Beschreibung der Standorte aller Inschriften von ihm herrührt. Im vorliegenden Aufsatze kam es H. Prof. Puchstein darauf an, die Texte der beobachteten Inschriften mitzuteilen; erst in der Publikation über die Bauten von Palmyra werden die Konsequenzen gezogen werden, die sich aus den Inschriften für die Bauten ergeben. Deshalb ist die Reihenfolge der Inschriften topographisch und nach den Gebäudegattungen geordnet.

NB. Buchstaben, die ergänzt wurden, sind unterstrichen oder in Klammern gestellt, Buchstaben, deren Lesung nicht ganz sicher ist, unterpunktiert, respektive ist in zweifelhaften Fällen ein Fragezeichen unter den Buchstaben oder das ganze Wort gesetzt worden.

[1]) Eine andere Serie palmyrenischer Inschriften habe ich in den „Beiträgen zur Assyriologie" IV pg. 207—219 veröffentlicht.

[2]) Die Abklatsche haben Frl. Ch. u. E. Gusserow im Interesse der Wissenschaft gütigst photographiert, wofür ich ihnen meinen herzlichen Dank ausspreche.

[3]) Einige Inschriften sind, wie es an den betreffenden Stellen erwähnt wird, von H. Regierungsbauführer D. Krencker gezeichnet.

Digitized by Google

Verzeichnis der Abkürzungen.

C. I. G. = Corpus inscriptionum Graecarum.
C. I. L. = Corpus Inscriptionum Latinarum.
C. I. S. = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
Euting = Epigraphische Miscellen von J. Euting in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1885 pg. 669—688, 1887 pg. 407—422.
J. A. = Journal Asiatique.
M. = J. Mordtmanns Aufsatz „Palmyrenisches“ in V.A.G. 1899 I. 4. Jahrgang.
N. E. = Nordsemitische Epigraphik von M. Lidzbarski.
N. E. Gl. = Glossar der N. E.
R. A. = Recueil d'archéologie orientale par Clermont-Ganneau.
R. E. = Répertoire d'épigraphie sémitique Tome I Livraison 1—6.
T. C. = A Text-Book of North-Semitic Inscriptions by G. A. Cooke.
V. A. G. = Vorderasiatische Gesellschaft.
Vog. = de Vogüé, Syrie Centrale. Inscriptions sémitiques.
Wadd. = Le Bas, Voyage archéologique en Grèce etc. III Inscriptions.
Z. A. = Zeitschrift für Assyriologie.
Z.D.M.G. = Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft.

Digitized by Google

A. Die Inschriften aus dem Heiligtum des Belos.

Der sog. Sonnentempel von Palmyra, als ein solcher von Vopiscus im Leben Aurelians c. 31 erwähnt, lässt sich jetzt als ein Heiligtum des Belos bestimmen. Seine Gesamtanlage ist aus den Plänen von Wood und von Cassas bekannt. Der Tempel stand innerhalb eines grossen von Säulenhallen umgebenen Peribolos. Propyläen mit drei je doppelflügeligen Türen führten in die Westhalle des Peribolos. Diese, nur einschiffig und höher als die anderen Hallen, die zweischiffig waren, hiess nach der Inschrift Nr. 1 *ἡ μεγάλη βασιλικὴ τοῦ Βήλου* (vergl. zu solchen hallenförmigen Basiliken Ad. Michaelis in den Mélanges Perrot, Paris 1902, 239 ff.). Ihre Säulen waren ebenso wie die Säulen der drei anderen Stoen und wie überhaupt die meisten Säulen von Palmyra und anderen syrischen Städten in einer gewissen Höhe mit Konsolen versehen, die man im Altertum zur Aufstellung von Ehrenstatuen und Votiven benutzte (hiervon spricht auch de Vogüé, Inscriptions sémitiques 21). Es käme darauf an, die sämtlichen noch vorhandenen Konsolen wegen der Weihinschriften, die sie dann und wann enthalten, systematisch zu untersuchen. Ich habe das nach Möglichkeit getan, jedoch noch lange nicht Vollständigkeit erreicht.

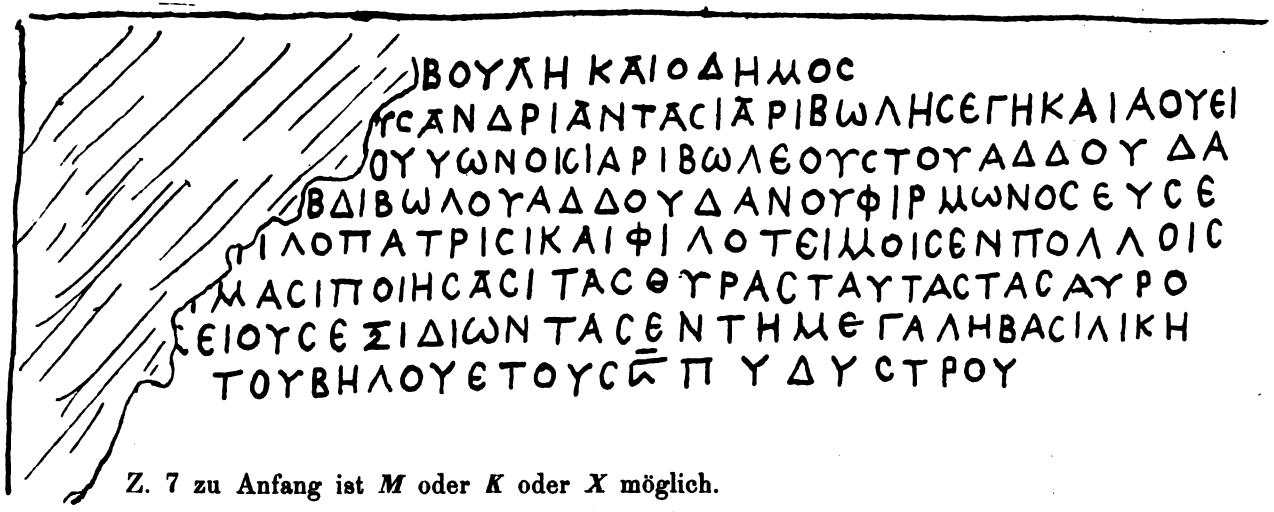
1. Bilinguis, (Tafel I u. II) in der Mitte der südlichen Seitenwand der Propyläen des grossen Sonnentempels und zwar auf der 4. Quader von unten eingemeisselt. Der Anfang der Inschrift ist abgesplittert, aber von den 5 palmyrenischen Zeilen die 3. und 4. links am Quaderrand vollständig; von der Quaderfuge links bis an den 1. Buchstaben der letzten griechischen Zeile hätten etwa 6 Buchstaben Platz. Die Inschrift wird grösstenteils durch

Digitized by Google

die hier anstossende Frontmauer des arabischen Festungsturmes, der an die Stelle der antiken Propyläen getreten ist, verdeckt; wir haben ein Stück einer arabischen Quader abmeisseln lassen, um die Inschrift besser sichtbar zu machen.

Sie könnte sich auf eine Konsole beziehen, deren Zapfen am unteren Rande der 7. Quaderschicht, d. i. etwa in Höhe des Frieses der unteren Aedicula, die die Türwand der Propyläen schmückt, erhalten ist. Von einer 2. Konsole lässt sich weiter vorn an der Antenwand wegen der arabischen Mauer nichts beobachten. Gegenüber sass an der nördlichen Antenwand eine korrespondierende Konsole, so dass in den Propyläen mindestens 2 Statuen gestanden haben könnten.

Digitized by Google



Z. 7 zu Anfang ist *M* oder *K* oder *X* möglich.

Ἡ] βουλὴ καὶ ὁ δῆμος
ἀνέστησε το]ὺς ἀνδριάντας Ἰαριβωλησεγῆ καὶ Ἀουεί-
δῳ τῷ Ἀδδουδάν]ου, υἱωνοῖς Ἰαριβωλέους τοῦ Ἀδδουδά-
νου τοῦ Ζα]βδιβώλου Ἀδδουδάνου Φίρμωνος, εὐσε-
βέσι καὶ φ]ιλοπάτρισι καὶ φιλοτείμοις ἐν πολλοῖς
πράγ]μασι, ποιήσασι τὰς θύρας ταύτας τὰς αὐρο-
χαλκ]είους ἐξ ἰδίων τὰς ἐν τῇ μεγάλῃ βασιλικῇ
τοῦ Βήλου. ἔτους ϛπύ Δύστρου.

Digitized by Google

„Rat und Volk haben die Statuen aufgestellt für Jariboleseges (?) und Aveidos, die Söhne des Addudanos, Enkel des Jariboles des Sohnes des Addudanos, S. des Zabdibolos, S. des Addudanos Firmon, wegen ihrer Frömmigkeit und ihrer Vaterlandsliebe und ihrer in vielen Dingen bewiesenen Ehrliebe und weil sie auf eigene Kosten diese Messingtürflügel hier in der grossen Staatshalle des Belos haben machen lassen. Im Jahre 486 im Monat Dystros“ (März 175 n. Chr.).

Die Erklärung der Namen, insbesondere, ob Jaribolegeses ein Name oder in zwei aufzulösen sei, ist Sache des Orientalisten. Ἀουεῖδος ergänzt Sobernheim wegen des palmyrenischen Textes und weil es sonst in Syrien vorkommt (Wadd. 2413b.); römisch (vergl. Avitus oder Avidius) ist der Name wohl nicht.

Z. 6, 7 hat Herr Dessau ergänzt; von ἀυρόχαλκος (für ἀυρίχαλκος, d. i. ὀρείχαλκος, Messing, s. H. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste, IV, 193 ff.) eine andere Ableitung in der Inschrift C. I. L. XIII 5261: deo invicto typum aurochalcinum Solis. Vergl. Thes. Linguae Lat. s. v.

Digitized by Google

1) בולא ו דמס א[קימו] צלמי א אלן תרויהון די ירחבולא
2) ועגא ו עויזן ו חדודן בני ירח בולא בר חדודן בר זבדבול בר חדו
3) דן פרמון דחלא אלהא ורחימא מד יתהון ונהרין במגדיהון שגיא
4) אחרנא עבדו תרעיא אלן שתי הן די פלגא די בבסלקא רבתא
5) די בת בל מן כיסהון בירח אדר שנת //// ק כככע /

1) Der Senat und das Volk haben aufgestellt diese beiden Bildwerke des Jarḥibōla
2) und des ʿAgga und des ʿAwīdū und des Ḥaddūdān, der Söhne des Jarḥibōla, Sohnes des Ḥaddūdān, Sohnes des Zabdibōl, S. des Ḥaddū-
3) dān Firmōn, welche die Götter fürchten, ihre Vaterstadt lieben und durch viele andere Verdienste glänzen;
4) sie machten diese sechs Türflügel in der Mitte der grossen Basilika
5) vom Hause Bels auf ihre Kosten im Monat Adar im Jahre 486 (= März 175).

Digitized by Google

Der palmyrenische Text ist im grossen und ganzen gut zu lesen, wenn auch zum Teil für die Reproduktion ungeeignet. Ergänzt sind 4 Buchstaben in der ersten Zeile, nicht ganz sicher die unterpunktierten Buchstaben. Ein grösseres Interesse bietet die Inschrift deshalb, weil hier zum ersten Male der Tempel oder das „Haus" des Bel [בת בל] in Palmyra auf einer in palmyrenischer Sprache abgefassten Inschrift vorkommt. Bisher war er epigraphisch nur in einer vom Fürsten Lazarew aus Palmyra mitgebrachten griechischen Inschrift erwähnt, die Vogüé im J. A. VIII sér. 1 pg. 243 Nr. 2 publiziert:

καὶ [ἐσπο]ύδασεν εἰς τὴν [κατασκευὴν] τοῦ ναοῦ Βήλου.

Es ist schwer zu sagen, weshalb man bisher so wenig Inschriften (nämlich nur die vorliegende und die zitierte griechische) mit der Erwähnung des Bel-Tempels in Palmyra gefunden hat, aber man darf nicht ausser Acht lassen, dass gerade der Tempel bis zum heutigen Tage bewohnt und auf diese Weise viel fortgekommen ist. In der reichen Sammlung palmyrenischer Inschriften von Vog. stammt keine einzige aus dem grossen Tempel, bei Waddington finden wir 3 griechische 2578, 2580, 2589, die im folgenden von Puchstein noch einmal untersucht werden. Zu 2578 ist der palmyr. Text von Euting aufgefunden worden. Hierher gehört noch die von Lazarew mitgebrachte, oben erwähnte Inschrift. Dieses spärliche Material hat Puchstein um 2 Bauinschriften und 5 Ehreninschriften aus dem Belstempel vermehrt.

Ausser in den oben erwähnten griechischen Inschriften ist Bel nur noch in grösserem Zusammenhange in der Inschr. Wadd. 2606 a (= 2583) erwähnt, die Puchstein späterhin (s. Inschr. 43) bespricht. Es handelt sich dort um einen Symposiarchen des Bel *καὶ νυνεὶ λαμπρῶς συμποσίαρχον τῶν το[ῦ] Διὸς Βήλου ἱερέων.* Sonst wird Bel (mit Namensnennung) nur noch auf Tesseren als Schützer angerufen (Vog. 132—134, 137, 143).

Etwas reichhaltigeres Material bieten 3 in Rom in der Vigna Bonelli gefundene Inschriften, wo ein Heiligtum der syrischen Truppen gestanden hat.

1) Griech. Palm. Vog. pg. 64, M. pg. 41.

Digitized by Google

Θεοῖς πατρῴοις Βήλῳ Ἰαριβ[ώλῳ . . . . .
Ἀνέθηκαν Μακκαῖος Μάλη τ . . . . . .

Der palmyr. Text enthält nur die Namen der Spender.

2) C. I. L. VI 50.

pro salute imp. . . . . C. Licinius N. . . . .
Palmyrenus [aedem Belo] constituit.
Ἡλιόδωρος ὁ . . . . τὸν ναὸν Βή|λῳ θεῷ πατρῴῳ]
Παλμυρην[ῶν] ἀνέθηκεν.

3) C. I. L. VI 51. . . . . ae]dem Belo stat[uerunt.
Ἡλιόδω[ρος . . . .] ος καὶ Γ. Αικίννιος . . . [τὸν ναὸν]
Μαλαχβήλῳ θε[ῷ . . . .

Inschrift 1 nennt Bel mit dem Mondgott Jarḥibōl und deutet so auf den solaren Charakter Bels hin.

Dies bestätigt auch die Gleichsetzung Bel-*Μαλάχβηλος* in Inschr. 3. Malakbel aber ist als Sonnengott durch die kapitolinische Bilingue (lat.-palm.) gekennzeichnet, wo für מלכבל im latein. Texte Soli sanctissimo steht. Auch sind die häufig zusammengenannten Malakbel und Aglibōl auf den Tontesseren als Sonnen- und Mondgott abgebildet. Malakbel ist verschieden gedeutet worden. Es muss, wie in ähnlichen Namen, eine Gleichsetzung und Verschmelzung zweier ursprünglich getrennten Götter sein. Malak ist Bel. Malakbel ist eine Erscheinungsform der Sonne. Mit Lidzbarski stimme ich darin überein, dass Šems der Sonnengott den älteren, vielleicht einheimischen Kult der Sonne repräsentiert. Bel ist babylonischen Ursprungs und scheint als der höchste Gott in Palmyra verehrt worden zu sein. Vielleicht ist er der mit לבריך שמא לעלמא טבא bezeichnete Gott, der aus heiliger Scheu nicht genannt werden sollte. Doch scheint mir aus dem bis jetzt gefundenen inschriftlichen Material ein Beweis dafür nicht erbracht zu sein.

Die griechische und palmyrenische Inschrift stimmen wie meist nicht ganz überein. Dem palmyrenischen Text zufolge haben Senat und Volk den Söhnen des Jarḥibōla, nämlich Jarḥibōla, ʿAgga, ʿAwīdu und Ḥaddūdān 2 Bildwerke gestiftet. Also müsste jedes dieser Bildwerke eine Doppelstatue gewesen sein; im griech. Text steht *Ἰαριβωλησεγῇ* und *Ἀουεί[δῳ]*. Demnach sind Jarḥibōla und ʿAgga in einen Namen zusammengezogen und Ḥaddūdān lässt sich in dem griech. Text nur als Vatersname ergänzen.

Digitized by Google

Die Namen Jarḥibōla, ʿAgga und Ḥaddūdān sind bekannt. עוירו (verg. עודו und עוידא im Sinaïtischen und Nabatäischen) könnte die Diminutivform zu عَوْدٌ sein. Firmōn ist, wie Puchstein mir mitteilt, lateinisch Firmo von Firmus abgeleitet. Die Konstruktion ist auffallend. Die Participia in Zeile 3, die sich auf die Geehrten beziehen, werden häufig so gebraucht, vergl. Vog. Inschr. 1ff. Doch wie schliesst sich der Satz עבדו תרעיא an? Zum mindesten muss das Copulativum ו (und) ausgefallen sein (vergl. Vog. Inschr. 11) oder eine Konjunktion im Sinne von „weil".

Die Worte in den Zeilen 3, 4, 5 sind im Palm. bekannt. Formen und Konstruktion bieten nichts dem aram. Sprachgebrauch Widersprechendes. Zu שחיהן vergl. תלתיהון[1]). בית in der Bedeutung Tempel vergl. in N. E. Gl.

2. Die an der Konsole der Säule 3 v. S. der grossen Basilike eingemeisselte, von Waddington (2580) nicht wiedergefundene Inschrift Wood XXV = C. I. G. 4488 lautet nach meiner Abschrift:

ΙΟΥΛΙΟCΙΟΥΛΙΑΝΟCЄΥCЄΒΗCΚΑΙΦΙΛΟΠΑΤΡΙC
ΚΑΙΤЄΤЄΙΜΗΜЄΝΟCΥΠΟΤΩΝΘЄΙΟΤΑΤΩΝΑ//
ΤΟΚΡΑΤΟΡΩΝΤЄΤΑΡΤΗCCΤΡΑΤЄΙΑCЄΠΑΡΧ
//CЄΙΛΗCΗΡΑΚΛΙΑΝ////////ΗΛ/////ΜΑΡЄΑCΤЄΙΜΗC
ΗЄΚЄΝЄΤΟΥCΟΟΥΜΗΝΟC////// // /// ///

Ἰούλιος Ἰουλιανός, εὐσεβὴς καὶ φιλόπατρις,
καὶ τετειμημένος ὑπὸ τῶν θειοτάτων Α[ὐ-
τοκρατόρων τετάρτης στρατείας, ἔπαρχ-
ο]ς εἴλης Ἡρακλιαν[ῆς μειλι]αρέας, τειμῆς
(ἕ)νεκεν, ἔτους [ϑ]ού μηνὸς .... (167/8 n. Chr.).

Wer die Statue des Julianus aufgestellt hat, scheint die Inschrift nicht gesagt zu haben. In Z. 4 hat [*μειλι*]*αρέας* H. Dessau ergänzt, wohl zweifellos richtig, wenn auch die Lücke in der Kopie etwas zu gross dazu aussieht. Die neue Abschrift gibt nicht nur das Datum (darnach sind die beiden Kaiser Marcus und Verus gemeint), sondern ermöglicht auch in dem Präfekten

[1]) Dalman, Grammatik des Jüd. Palästin. Leipzig 1894. p. 98.

Digitized by Google

der Ala Thracum Herculania miliaria (1000 Mann stark, vergl. Pauly-Wissowa, Realencyclop. I 1263) den L. Iulius Veh[il]ius Gr[atus] Iulianus wiederzuerkennen, der an dem Partherkriege (162—166 n. Chr.) teilgenommen hatte und unter Commodus als praefectus praetorio seinen Tod fand (s. die Inschrift aus Rom C. I. L. VI 4, 2 n. 31856. Dessau, Inscript. lat. selectae I 1327 und Prosopograph. imp. Rom. II 218 n. 402; unsere Inschrift aus Palmyra ebenda 197 n. 242).

3. Die palmyrenische, von Euting in den Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1887, 410 Nr. 102 veröffentlichte Inschrift vom November 21 n. Chr. steht an der Konsole der Säule 8 v. W. der Südstoa, und zwar auf der obersten Fascie der Konsole. Obenauf enthält die Konsole noch die Zapfenlöcher unter den Fersen der hier einst aufgestellten Bronzestatue; ihr rechter Fuss war vorgesetzt. Über der Konsole im Säulenschaft ein Loch zur Befestigung des Kopfes der Statue.

Den entsprechenden griechischen Text, für Malichos (Wood XXII), habe ich ebenso wenig bemerkt, wie Waddington (2578), während ihn Euting gesehen zu haben scheint. Vergl. zu dem Namen ΚΩΛΑΑ Clermont-Ganneau R. A. II § 33, der die Lesung ΒΩΛΑΑ vorschlägt, und Chabot R. E. Band I p. 451, welcher ΒΩΛΑΑ lesen will.

4. Die Bilinguis Wood V = C. I. G. 4489 = Wadd. 2589 und Euting a. a. O. 413 Nr. 103, vom April 142 n. Ch., steht auf der Konsole an der Säule 9 v. W. der Südstoa und oben auf der Konsole sind von der Bronzestatue die Umrisse der beiden Füsse mit je einem Loch für den Fersenzapfen erhalten; der Umriss des l. Fusses ist seitlich erweitert. Oben am Säulenschaft das Zapfenloch von der Befestigung des Kopfes der Figur. Ich habe in Z. 1 am Schluss ΝΕCΙ/// gelesen, Z. 2 statt *Ῥεφέλου* ΡΕΦΑΕΛΟΥ, Z. 3 ΑΒΙCCΟΥ (Euting konjizierte *Ἀβισσόου*) und Z. 6 ΞΑΝΔΚΟΥ sic.

5. (Tafel III) An der Konsole der Säule 10 v. W. der Südstoa des Sonnenheiligtums, auf den beiden von uns frei gelegten Fascien eine griechische Inschrift und eine palmyrenische

ΑΚΚΕΟΝΝΟΑΡΑΙΟΥΤΟΥΑΚΚΑΕΟΥ
ΟΙΓΑΔΔΕΙΒΩΛΙΟΙΤΕΙΜΗCΧΑΡΙΝ

Digitized by Google

Ἄκκεου Νοαραίου τοῦ Ἀκκαέου
οἱ Γαδδειβώλιοι τειμῆς χάριν.

1) צלמא דנה די אקיח בר . . . י בר אקיח
2) די עבדו לה בני גדיבול בדיל די עבר להן
3) בבא ו תרעוהי ו אף עבד באלגשיא חמנא
4) כלה הו ו אתרה ו אף טללא ד דוכא
5) כלה ו שפר להון בכל צבו כלה בדיל
6) כות עבדו לה צלמא דנה ליקרה
7) בירח כנן שנת /// קכ

1) Diese Statue ist die des Aqqīḥ, Sohnes des [Na'rai] Sohnes des Aqqīḥ,
2) die ihm die Söhne Gaddībōls errichtet haben, weil er ihnen gemacht hat
3) ein Tor und seine Torflügel und auch in Ologesias eine Sonnensäule gemacht hat
4) ganz[1]) sie und ihr Fundament und auch die Bedachung des ganzen Ortes
5) und ihnen in jeder Weise zu Gefallen war. Deshalb
6) haben sie ihm diese Statue zu seiner Ehre gemacht.
7) Im Monat Kanūn im Jahre 320.

Die Inschrift ist im allgemeinen gut erhalten, nur fehlt der dem griechischen *Νοαραῖος* entsprechende Name. Die Endung *αιος* weist auf ein mit ai schliessendes Hypocoristikon hin, was auch durch das noch lesbare י am Schlusse des Namens bestätigt wird. Die ersten Silben bilden eine Analogie zu *Σοαδος* שַׁעְרוּ, das Omikron soll wohl die gepresste Aussprache des ע kennzeichnen. Nach dieser Analogie möchte ich den fehlenden palmyrenischen Namen נַעֲרַי lesen. נער heisst im Hebräischen Knabe, Diener, [eine Spur dieser Bedeutung findet sich noch in der in Levys Chald. Wörterbuch pg. 119 zitierten Stelle unter נער wachen (2. Absatz),] und als Teil eines zusammengesetzten Eigennamens kennen wir es in נְעַרְיָה Diener Jahves, I. Chron. $3_{22, 23}$ u. 4_{42} Analog können wir das Hypocoristikon נערי zu נעראל oder נערלה ergänzen.

Dem Namen אקיח entspricht im griech. *Ἄκκεου* als Nominativ, als Genitiv *Ἀκκαέου*, diese Verschiedenheit der Orthographie in

[1]) d. h. mit allem was dazu gehört.

Digitized by Google

demselben Namen ist wohl ein Versehen des Steinmetzen. Den Namen אקיח, der weder in der palm. noch in der griech. Form sich bisher findet, weiss ich nicht zu deuten, vielleicht ist es ein Diminutivum, das mit der arabischen Wurzel عقّ zusammenhängt?

Z. 2. Die Statue hat der bisher noch nicht genannte Stamm Gaddībōl gesetzt. Den Namen גדיבול will Clermont-Ganneau in R. A. II pg. 168 lesen und übersetzt ihn mit „Mon gad est Bōl.“ Gad kommt vielfach als Teil von zusammengesetzten Eigennamen vor. Lidzbarski übersetzt es mit Fortuna, wie es in der Inschrift des Šamšigeram aus dem Louvre (Cl. Ganneau, Études d'archéologie orientale I pg. 121) Z. 5 gebraucht wird.

4) לא יהוא לה

5) זרע וגר עד עלמא

Von Eigennamen erinnern wir an גדרצו u. גרנבו. גדיבול mein Glück ist בול ist parallel mit גבונדי, das wir aus Porters palmyrenischen Inschriften kennen. Welcher Gott unter בול zu verstehen ist, darüber ist noch keine Einigkeit erzielt worden; L. setzt ihn mit בעל gleich. Der Stamm Gaddibōl hat dem Aqqīḥ eine Statue gesetzt, weil er ein Tor und seine Türflügel gemacht hat. Wo er es erbauen liess, ist nicht erwähnt; wahrscheinlich im Tempel des Bel, wo die Inschrift zu seiner Statue sich befindet. Ferner hat er in der Stadt Ologesias, die uns schon aus anderen Inschriften für ihren regen Verkehr mit Palmyra bekannt ist, eine Sonnensäule nebst Fundament und Bedachung des ganzen Ortes gestiftet.

חמנא kommt im Palmyrenischen in der ersten Oxoniensis (Vog. pg. 73) vor und wird als Sonnensäule, als Idol der Sonne, welches sich auf oder neben[1]) dem Altare befindet, erklärt. Vergl. II. Chronik 34 4 וְהַחַמָּנִים אֲשֶׁר־לְמַעְלָה מֵעָלֵיהֶם. In der Oxoniensis wird eine Sonnensäule und ein Altar geweiht. Wahrscheinlich stand das Idol nicht auf dem Altar, sondern hatte neben ihm noch eine besondere Basis. So würde sich ואתרה und sein Fundament oder Basis erklären. טללא [aram. טְלָלָא, syr. ܛܠܠܐ] ist eine Bedachung, ein Schutzdach; vergl. תטליל in N. E. דוכא [aram. דּוּכָא Ort]. Es scheint dieser ganze Ort

[1]) T. C. pg. 299.

Digitized by Google

auf dem Hofe des Tempels mit einem Schutzdach versehen gewesen zu sein.

Der Rest der Inschrift bietet nichts Neues. בדילכות ist gleich מטלכות Vog. 15_6 u. Tarit I_6. Die Jahreszahl scheint 320 zu sein, doch lässt der Abklatsch auch 420 zu. Graphisch besser scheint mir die Lesung 320. Der Kanūn des Jahres 320 ist der November des Jahres 8 p. C.

6. Die Konsole an der Säule 20 v. W. der Südstoa hat nur einen ganz kleinen Rest einer palmyrenischen Inschrift bewahrt.

7. (Tafel IV) An der Konsole der Säule 21 v. W. der Südstoa eine erst von uns freigelegte palmyrenische Inschrift:

1) צלמא דנה די זבידא בר שעדו
2) תימשמש די עבדת לה בתה
3) לזקרה וסעדלה ירחבולא עגא
4) עבדלת ו תימרצו ת . . די כמריבל
5) בירח ניסן שנת / / / / ק ב ע / / / /.

Der Stein muss stark verwischt sein, denn die Inschrift ist nicht mehr in allen Teilen deutlich lesbar. Die beiden ersten Buchstaben von Zeile 3 sind ergänzt. Der Name עגא am Schluss ganz unsicher. Der erste Buchstabe von Z. 4 ist ergänzt, das ת am Schluss von עבדלת nicht mit Bestimmtheit zu erkennen. Das Wort hinter תימרצו vollständig verwischt.

1) Diese Statue ist die des Zebeida Sohnes d. Sa'dū
2) (Sohnes des) Taimšemš, welche ihm gemacht seine Tochter
3) Zu seiner Ehre und Sa'dallah (S. d.) Jarḥibōla (S. d.) 'Aggā
4) 'Abdallath u. Taimarṣū . . . . . Kamribel
5) Im Monat Nisān des Jahres 429 (April 118)

Z. 2. Taimšemš ist nicht wörtlich als „Priester des Sonnengottes Šemš" zu verstehen, sondern ist, worauf Lidzbarski mich aufmerksam machte, Eigenname. Analog sind die in N.E. 385 zitierten Namen תימבל, תימדושרא, תימרצו etc. — עבדלת (= עבד אלת), wenn hier richtig gelesen, kennen wir aus Vog. 94_8 כמריבל (Priester d. Bel, vergl. Inschr. 39) aus Sachau Z. D. M. G. 1881 Nr. 9 und Eut. Nr. 112.

Das Datum entspricht dem April 118.

Digitized by Google

8. (Tafel V) Bilinguis auf einer Konsole, die in der arabischen Ausbesserung der Südwand des Sonnenheiligtums innen eingemauert ist und daher von einer Säule der Südstoa stammen kann.

ΘΑΙΜΗΝΛΙCΑΜCΑΙΟΥΤΟΥΟΓΗΛΟΥ Δ
ΤΟΥΙΕΔΕΙΒΗΛΟΥCΟΑΔΟCΟΥΙΟCΑΥΤΟΥ
ΜΕΤΑΤΗΝΤΕΛΕΥΤΗΝΤΕΙΜΗCΧΑΡΙΝΕΤΟ
ΘΛΥΜΗΝΟCΥΠΕΡΒΕΡΕΤΑΙΟΥ

Θαιμῆν Λισαμσαίου τοῦ Ὀγήλου
τοῦ Ἰεδειβήλου Σόαδος ὁ υἱὸς αὐτοῦ
μετὰ τὴν τελευτὴν τεμῆς χάριν, ἔτο[υς
ϑλυ΄ μηνὸς Ὑπερβερεταίου

Das Δ am Schluss der ersten Zeile ist unsicher; es könnte auch ein Blättchen sein sollen. Als Δ würde es *δίς* bedeuten (wie Wadd. 2598), d. h. *Ογήλου τοῦ Ογήλου τοῦ Ἰεδ.*, wofür indes der palmyrenische Text keinen Anhalt bietet. *Λισαμσαῖος* in der neuen Inschrift aus dem Diokletianslager Nr. 34. Vom Oktober 127 n. Chr.

1) צלמא דנה
2) די תימא בר לשמשי בר עגא ידיעבל די עבד
3) לה שעדו ברה בתר די מיתה ליקרה בירח
4) תשרי שנת //// קביע ////

1) Diese Statue ist die
2) Des Taima, Sohnes d. Lišamšai, Sohnes des ʿAgga, Sohnes des Jadiʿabel, die gemacht hat
3) ihm Saʿdū, sein Sohn, nach seinem Tode, zu seiner Ehre im Monat
4) Tischri im Jahre 439

Die Inschrift ist im allgemeinen gut lesbar; unsicher ist das ת in der dritten Zeile im Worte מית, doch dem Sinne nach sicher zu ergänzen.

Diese an sich einfache Inschrift bietet insofern eine gewisse Schwierigkeit, als die Namen im griech. und palmyr. nicht genau übereinstimmen. ʿAgga (עגא) ist im Griech. durch die Form *Ογηλος* (= עגילו) wiedergegeben. Es ist hier daran zu

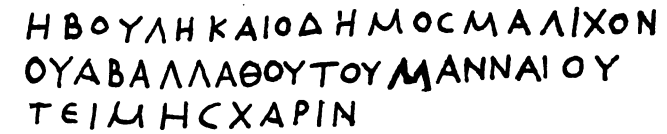
Digitized by Google

erinnern, dass, wie Mordt. Z. A. 1889 pg. 181 schon betont, die ענא entsprechende Form nicht vorkommt und das *Ογγα* in Waddington (2601) = Vog. 17 nur ergänzt ist.

In der Inschrift wird ausdrücklich gesagt, dass Taima bereits verstorben ist. Die Formen מית und מות wechseln in d. aram. Dialekten.

Zur Form des Namens Lišamšai vergl. Nr. 34.

9. (Tafel VI) Bilinguis auf einer neben der Konsole des Thaimes eingemauerten Konsole, die gleichfalls von einer Säule der Südstoa stammen kann.



Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Μάλιχον
Οὐαβαλλάθου τοῦ Μανναίου
τειμῆς χάριν.

1) צלמא דנה די מלכו בר והבלת בר מעני די
2) [אקימו לה בולא] ו דמם ליקרה קם צלמא דנה

1) Diese Statue ist die des Malku Sohnes des Wahballath Sohnes des Mannai, die
2) [ihm errichteten der Senat] und das Volk zu seiner Ehre. Es stand diese Statue . . . . .

Der griechische Text ist gut erhalten.

Der palmyrenische Text ist zum Teil zerstört, wie am Anfang der ergänzten zweiten Zeile; überdies scheint auf der unteren Fascie der Konsole noch eine Zeile existiert zu haben, die verwittert oder abgesplittert ist; denn die Inschrift, der die Datumsangabe fehlt, war wohl, dem Inhalt nach zu schliessen, nicht am Schluss der zweiten Zeile zu Ende.

Der Anfang der zweiten Zeile konnte nach der griech. Inschrift ergänzt werden. Bis ליקרה stimmen griech. Text und palmyr. überein. Hierauf fährt der palm. Text fort: „Es stand diese Statue“ . . . Wenn der Sinn dieser Worte richtig übertragen ist, erscheint demnach gegen den sonstigen Gebrauch noch eine Mitteilung über einen früheren Standort der Statue

Digitized by Google

an einem anderen Platze, vielleicht auch das Datum gefolgt zu sein.

Die angeführte Persönlichkeit Malku, Sohn des Wahballath, Sohnes des Ma'nai möchte ich mit dem Erbauer des Grabes Wood Pl. 56, 57, (vom April 103 n. Chr.) identifizieren. In Vog 37. und Wadd. 2615 werden 4 Brüder genannt, die dieses Mausoleum erbaut haben: Elabel, Ma'nai, Sokai und Malku, Söhne des Wahballath, Sohnes des Ma'nai [Sohnes des Elabel]. Also hat dieser Malku Vater und Grossvater gleichen Namens wie der unsrige und ist daher höchst wahrscheinlich mit ihm zu identifizieren.

10. (Tafel VI) Palmyrenische Inschrift auf der Konsole der Säule 4 v. N. der Oststoa; erwähnt von Enno Littmann im American Journal of Archaeology 2. ser. IV 1900, 437 und im J. A. 1901 II 379. Die Konsole weist oben zwei runde Löcher von der Befestigung der Füsse einer Bronzefigur auf.

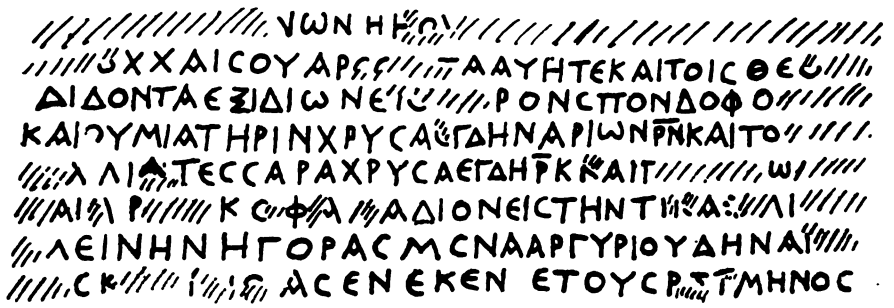
1) צלמא דנא די עגילו בר תימי בר
2) זבדבול די מן בני כמרא די אקימו
3) לה בניהי ליקרה שנת / / / קכב

1) Diese Statue ist die des 'Ogeilū, Sohnes des Taimai, Sohnes
2) Zebadbūls von den Söhnen Komara, welche errichteten
3) ihm seine Söhne zu seiner Ehre im Jahre 340 (28—29 p. C.)

Die Inschrift ist stark verwittert, wie der Abklatsch zeigt, aber gut zu lesen. 2 Buchstaben sind ergänzt, zwei unsicher. 'Ogeilū, dem seine Söhne diese Statue errichteten, ist vom Stamme Komāra, der auf einer Ehreninschrift 7 Jahre früher in der Südstoa erwähnt wird.

11. Bilinguis an der Konsole der Säule 3 v. N. der Oststoa des Sonnenheiligtums. Wie Nr. 10 auch schon von Littmann bemerkt; oben auf der Konsole zwei runde Löcher von der Befestigung der Statue und für denselben Zweck auch an dem Säulenschaft ein Paar Zapfenlöcher.

Digitized by Google



In Z. 6 statt T//I/I//A auf dem Abklatsch scheinbar T////M Z. 8 schien mir das Datum auch BΞY sein zu können.

Παλμυρην]ῶν ἡ [πόλις Μόκειμον Ὀγήλου τοῦ
καὶ] Ὀχχαίσου ἀρ[έσαντ]α αὐ(τ)ῇ τε καὶ τοῖς θε[οῖς,
διδόντα ἐξ ἰδίων εἰς [τὸ ἱε]ρὸν σπονδοφό[ρον
καὶ [θ]υμιατῆριν χρυσᾶ [ἓ]γ δηναρίων ρν΄ καὶ το . . . .
. . λ[α]ια τέσσαρα χρυσᾶ ἐγ δη. ρκ΄ καὶ 5
κ]αὶ [ἀ]ρ[γὸν] κ[ε]φαλάδιον εἰς τὴν τ[εμενικὴν . .
κ]λείνην ἠγορασμ[έ]να ἀργυρίου δηνα[ρίων . .
τιμῆ]ς κ[αὶ εὐνοί]ας ἕνεκεν ἔτους [βξτ΄] μηνὸς . . . .

„Die palmyrenische [Gemeinde] für Mokimos, den Sohn des Ogelos, . . . genannt Ochchaisos, weil er sowohl ihr als auch den Göttern gefällig gewesen war, indem er aus eigenen Mitteln in das Heiligtum eine Schale zum Spenden und ein Weihrauchbecken schenkte, beide aus Gold, zusammen 150 Denare, und vier goldene . . . . . ., zusammen 120 Denare, und . . . . . und ungemünztes Geld für die Tempelkline, was zusammen für . . . Silberdenare gekauft worden war, der Ehre und des Wohlwollens wegen. Im Jahre 362, Monat . . . . (50/51 n. Chr.).“

Z. 1 kann man statt *πόλις* auch *βουλή* ergänzen; keines von beiden entspricht vollständig dem palmyrenischen Texte. Auch für so viel Namen, wie dort angegeben sind, ist hier nicht Platz genug. *Σπονδοφόρος* könnte nicht nur die Schale, sondern auch ein anderes Gefäss für die Spenden im Tempel des Belos, etwa die Kanne, sein. Die vier goldenen in Zeile 5 zerstörten Dinge waren auch ähnlich kleine Kultgeräte. *Κεφαλάδιον*, ein kleines Kapital, muss hier, wegen des ziemlich

Digitized by Google

sicher zu ergänzenden *ἀργόν*, unbearbeitet, den Sinn von Geld oder Edelmetall haben, wie Pausanias III 12, 3 *ἀργὸς ἄργυρος* und *χρυσός* im Gegensatz zu gemünztem Silber und Gold gesagt ist. Die Ergänzung *τεμενικήν* ist nicht sicher, aber jedenfalls ist eine mit Edelmetall beschlagene Kline gemeint, die für den Tempel des Belos hatte beschafft werden müssen, etwa wie die Kline in dem Tempel auf der Spitze des Stufenturmes zu Babylon (Herod. I 181) oder die nach der bilinguen Inschrift aus Tayibeh dem Baalsamin gewidmete (Wadd. 2631).

Der Abklatsch des palmyrenischen Textes ist nicht ganz gelungen.

1) צלמא דנא די מקימו בר עגילו בר פצי
2) בר תימי די מתקרה הכישו די מן בני תי
3) [די אק]ימו לה גבי תדמריא כלהן מן די שפר [להון]
4) וקרב לבת אלהיהון מ

1) Diese Statue ist die des Moqeimū, Sohnes des Ogeilū, Sohnes des Faṣī,
2) Sohnes des Taimi, der Ḥokeišū genannt wird, vom Stamme Taimi
3) [Welche] ihm errichteten die palmyrenischen Gerichtsdiener insgesamt, weil er [ihnen] zu Gefallen war
4) [und] darbrachte für die Tempel ihrer Götter . . . .

Der palm. Text (Tafel VII) ist nicht vollständig. Das Datum sowie die in der achtzeiligen griechischen Inschrift genannten Weihgeschenke sind in den erhaltenen palm. Zeilen nicht genannt. Wüssten wir nicht durch den Standort der Inschrift, dass wir es mit zwei sich entsprechenden Inschriften zu tun haben, hätten wir kaum einen Anhaltspunkt. Denn infolge der Lücken der beiden Inschriften ist der Zusammenhang eigentlich nur durch den Namen *Ὀχχαῖσος* zu erkennen, der dem palmyr. Ḥokkaišū entspricht. Die Inschriften ergänzen sich. Aus dem Palm. erfahren wir, dass dem Moqeimū, Sohn des ʿOgeilū, Sohnes des Fasi, Sohnes des Taimai mit dem Beinamen Ḥokaišu aus dem Stamm Taim von dem palmyr. Gerichtsdienern eine Statue errichtet worden ist, weil er für den Tempel ihrer Götter dargebracht hat . . . . . Hier bricht die palm. Inschrift ab. Die griech. Inschrift teilt mit, was Moqeimū gespendet hat.

Digitized by Google

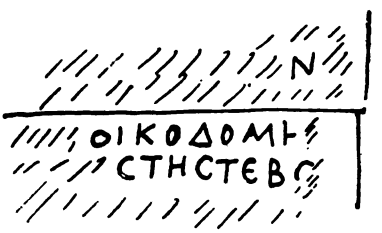
Alle diese Gegenstände weiht er für das ἱερόν, den Tempel, also vermutlich den des Bel, in der palm. Inschrift steht nur allgemein der Tempel der Götter.

Das Datum ist 362 = 50/51 p. C., der Monat ist nicht genannt.

Z. 1 am Schluss. Hinter פצי scheinen noch Buchstaben zu stehen, es ist vielleicht der bekannte Name פָּצַיְאֵל „Gott ist der Retter", (vergl. Φασαισλη Wadd 2445). Der Anfang der 2. Zeile ist ergänzt, wie auch ihr Schluss nicht ganz sicher ist; doch halte ich die Lesung חי für das Wahrscheinlichste.

Der Name חכישו lässt sich mit der arabischen Wurzel حكش (das Sammeln) zusammenstellen und ist wohl als Deminutiv aufzufassen, vergl auch den arab. Namen حَوْكَش. Der Anfang der Zeile 3 ist ergänzt, נבי ist defektiv geschrieben, man würde נביא erwarten; es kommt in syr. Texten in 2 Bedeutungen vor: „Steuereinnehmer" und „Gerichtsdiener" (lictor). In dem Zolltarif wird מכסא für den Steuereinnehmer gebraucht, so dass wir hier die Bedeutung Gerichtsdiener annehmen dürfen. In wieweit diese Weihgeschenke die Gilde der Gerichtsdiener angingen, lässt sich aus der Inschrift nicht ersehen, im griech. sichtbaren Text sind sie nicht genannt. Auch der Anfang der 4. Zeile musste ergänzt werden, und das Suffix vom אלה ist unsicher. Wie Prof. Puchstein mitteilt, beabsichtigt auch Dr. Littmann diese Inschrift zu veröffentlichen, vielleicht ist es ihm bei seinem Aufenthalt in Palmyra gelungen, einen besseren Abklatsch zu erzielen.

12. Inschriftrest auf einer stark beschädigten Konsole, die in der N.-O.-Ecke des Sonnenheiligtums am Boden liegt und von einer Säule stammt, die in der Nähe gestanden haben wird. Bei genauerem Studium würde, wie der Abklatsch vermuten lässt, auf dem Original noch etwas mehr zu lesen sein.



Digitized by Google

13. (Tafel VII) Kleiner Cippus, der in einem Hause an der Ostseite des Tempels selbst stand, indessen in moderner Zeit aus dem Stadtgebiet in den Peribolos des Belos verschleppt sein kann. Ohne das zerschlagene Kopfprofil ist er noch 29 cm hoch, die Inschriftfläche $18^1/_2$ cm breit und 17 cm hoch.

1) בר
2) בו בר נ
3) [ע]ל חיוה ו על ח[יי]
4) ד בנא דנ
5) נו בירח ניסן
6) שנת עקיע ///

1)
2)
3) Für sein Leben und für das Leben
4)
5) . . . im Monat Nisān
6) Des Jahres 518 (April 207)

Die Inschrift ist schlecht erhalten, die Buchstaben haben den syrischen, kursiven Ductus. Es ist die Widmung eines Altares, doch sind so wenig Buchstaben in den ersten Zeilen erhalten, dass eine Ergänzung und Bestimmung des Gottes mit Sicherheit nicht gemacht werden kann. In Zeile 2 kann man vielleicht בו zu נבוזבד Nebuzebad ergänzen.

B. Die Inschriften des Baʿalsamin-Tempels.

Dieser kleine Tempel (Wood pl. XXVII f.) hat einen Pronaos von 6 Säulen, die sämtlich mit Konsolen für Ehrenstatuen versehen waren. Auch neben der Cellatür befanden sich Konsolen; von der rechts neben dem rechten Türpfosten ist noch der Ansatz und oben ein Zapfenloch von der Befestigung des Kopfes der Statue vorhanden.

An der Konsole der vor der Süd-Ante stehenden Säule weisen keine Spuren darauf hin, dass sie eine Inschrift oder schon eine Statue getragen hätte.

14. (Tafel VIII) Dagegen enthält die Konsole der Südost-Ecksäule vorn eine freilich schlecht erhaltene palmyrenische Inschrift

Digitized by Google

und oben zwei runde Löcher von der Befestigung der Statue; der Säulenschaft hat jedoch nicht, wie es sonst üblich ist, ein Zapfenloch in Höhe des Kopfes der verschwundenen Figur.

Vermutlich 5 Linien, auf dem Abklatsch wenig zu sehen.

1)
2) מעזין ל
?
3) דמיא . תיק
4) ד י בירח א
?
5) כבכבי

1)
2) Ma'zijān
3)
4) Im Monat A
?
5) [des Jahres]. 90.

Interessant ist dieses schlecht erhaltene Inschriftenfragment nur deshalb, weil die Familie Ma'zijān, die wir aus 2 anderen Inschriften, einer unweit dieses Tempels gefundenen (Euting Nr. 4) und einer aus dem Diokletianslager (Nr. 29) kennen, darin erwähnt wird.

15. Die Frontsäule links vom Eingang war mit 2 Konsolen versehen, einer vorn und einer hinten. Die vordere, obenauf mit 2 Löchern von der Befestigung der Statue, enthält eine Bilinguis (Wadd. 2585; Sterrett, The Wolf Expedition to Asia Minor Boston 1888 — Papers of the American Scool of class. studies at Athens III — Nr. 637; Vog. 16) für den Erbauer des Tempels und zwar steht der griechische Text vorn, der palmyrenische an der rechten Seitenfläche der Konsole, je auf dem Plättchen beginnend. Meine Kopie des griech. Textes weist einige unwesentliche Abweichungen von dem veröffentlichten Texte auf; aber zu erwähnen ist, dass Zeile 9 nur τῇ τ[ῶν]στρατευμάτων, nicht τῇ τε τ. στ. gestanden haben kann und dass in der letzten Zeile, die auf der Seitenfläche der Konsole fortgesetzt ist und mit dem letzten Buchstaben sogar auf den Säulenschaft übergreift, mit Sterrett zu lesen ist:

TON...ΔIOCCYNTΩ..|NAIC.....TAICAΛΛΑΙC..TOY.....|IΔ...

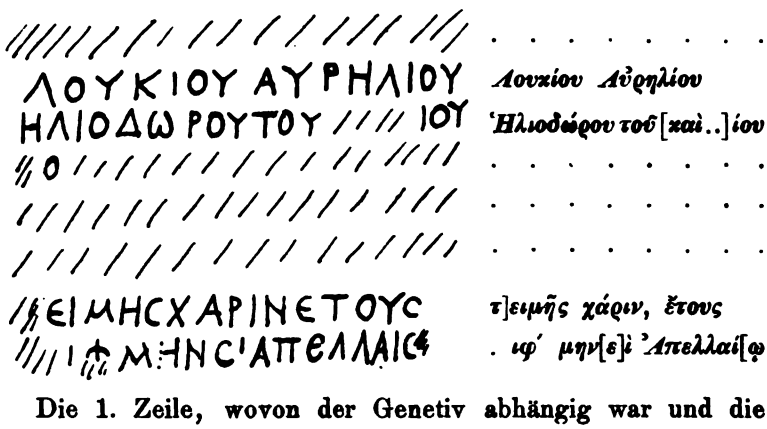
Digitized by Google

Danach lautete der Schluss der Inschrift etwa:

καὶ τὸν ναὸν τὸν [τοῦ] Διὸς σὺν τῷ [προ]ναί[ῳ βωμῷ καὶ] ταῖς ἄλλαις . . . . [οἰκοδομήσαντα ἐκ τῶν] ἰδ[ίων . .

und *Ἡλίου* stand nicht da. Sterrett ergänzte *σ[ὺ]ν τῷ [προν]αί[ῳ καὶ τ]αῖς ἄλλα[ις σ]το[αῖς ἐκ τῶν] ἰδ[ίων κατασκευάσαντα κτλ.* (vgl. Clermont-Ganneau R. A. V 91 ff.). *προναίῳ* ist in der Tat sehr wahrscheinlich, da die erste Hälfte des *Π* ziemlich sicher ist; man erwartet freilich die Form *προνάῳ*. J. Mordtmanns *Τυχαίῳ* (V. A. G. 1899, I 19) stimmt nicht zu dem erhaltenen. Bei *προναίῳ* kann man an den Brandopferaltar vor dem Tempel denken, aber wohl kaum, wie es Sterrett getan hat, den Pronaos des Tempels in Gegensatz zu anderen *στοαί* stellen. Hinter *προναίῳ* fehlt auch mehr als bloss *καί* und *στοαῖς* wird durch die Reste nicht empfohlen.

16. Auch die Frontsäule rechts vom Eingang war mit zwei Konsolen versehen, und die vordere allein erhaltene, obenauf mit zwei Löchern von der Befestigung der Bronzestatue, wonach deren linker Fuss vorgesetzt war, enthält die Inschrift Wadd. 2581, während der palmyrenische Text, der an der linken Seite der Konsole stand, bis auf zwei Buchstaben zu Anfang ///ↄ⊂// verwittert ist. Ich wiederhole hier am besten den griechischen Text, der in etwas unsorgfältigeren, späteren Buchstaben als der von Nr. 15 geschrieben ist:



Λουκίου Αὐρηλίου
Ἡλιοδώρου τοῦ [καὶ..]ίου
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
τ]ειμῆς χάριν, ἔτους
. ιφ΄ μην[ὸ]ς Ἀπελλαί[ου

Die 1. Zeile, wovon der Genetiv abhängig war und die auf dem Plättchen stand, ist verwittert. Von dem Jahresdatum habe ich geglaubt, noch die Reste von *ΙΦ* zu erkennen, also

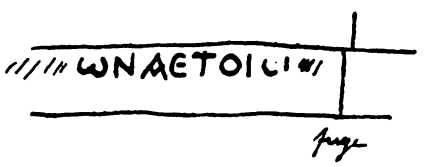
Digitized by Google

frühestens 510, d. i. 198 n. Ch. im Dezember, so dass das Pendant zur Statue des Males (von 130 n. Ch.), lange gefehlt haben müsste.

Die Konsole an der N.-O.-Ecksäule trug, wie die beiden runden Löcher obenauf und das Zapfenloch oben an dem Säulenschaft lehren, eine Statue mit etwas vorgesetztem rechten Fuss, aber die Vorderfläche ist abgewittert und die Seitenfläche enthielt keine Inschrift. Die Konsole an der Säule vor der nördlichen Seite endlich scheint noch keine Statue gehabt zu haben.

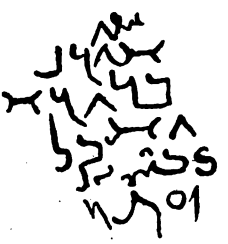
C. Die Inschriften beim Theater.

17. Von den beiden Strassen, die östl. und westl. von dem Theater in die grosse west-östliche Säulenstrasse mittels eines Bogens münden, hatte die östliche (Wood pl. I L.) eine inschriftliche Bezeichnung, nämlich auf dem Epistyl über dem Bogen. Davon ist aber nur auf der unteren Fascia des mittelsten Steines über dem Bogen ein Rest erhalten, soweit man sich auf ein Fernglas verlassen kann:



Auch ACTOIC ist möglich.

18. Eine palmyrenische Inschrift von 6 Zeilen ist mit Rot auf den Grund der kleinen Conche über der Nebentür des westl. Hospitale der Bühnenfront gemalt. Nach D. Krenckers Kopie:



Digitized by Google

Zum Teil sicher zu lesen, zum Teil aus den Resten ergänzbar

1) דִי ..
2) חירן
3) בר ירח
4) י חבל
5) בירח . . . . .
6) שנת /

1)
2) Ḥairan
3) Sohn des Jarḥa —
4) i. Wehe
5) Im Monat
6) des Jahres

Der Anfang ist nicht mit Sicherheit zu ergänzen, es ist wohl keine Widmung, sondern nur ein Dipinto, eine Kritzelei gewesen. Wahrscheinlich hat דכרן „Erinnerung“ gestanden. Das i der vierten Zeile gehört zum letzten Worte der dritten und bildet den bekannten Namen „Jarḥai“.

19. Quader mit ca. 8 cm. hohen Buchstaben, die südlich von der grossen Säulenstrasse und östlich vom Theater, dicht bei dem sog. Triumphbogen liegt, da wo noch Säulenbasen stehen und Trommeln mit Doppelkonsolen und andere Werkstücke liegen.

Nur *Ἀντώ]νιον*,

Μάρκο[υ und *υἱοί* oder

υἱοῖς zu erkennen.

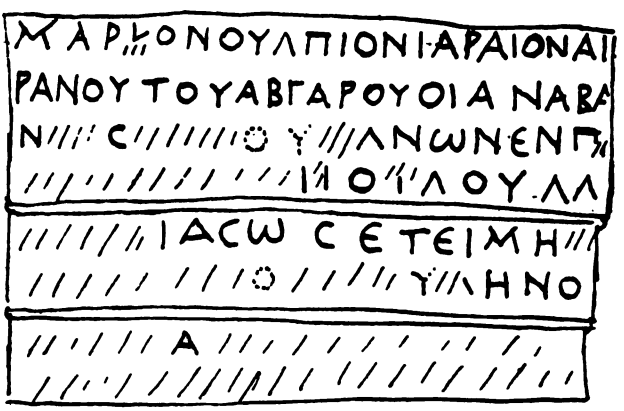
Digitized by Google

D. Inschriften in der Agora.

Als Agora gelte einstweilen das grosse aus zwei Höfen bestehende Gebäude südwestl. vom Theater längs der späteren Stadtmauer, die seine Südseite geschnitten und zerstört hat, und in der hier nach dem Fundplatz, den man uns angab, die grosse von Abamelek Lazarew entdeckte Bilinguis verbaut gewesen sein muss.

20. Auf dem in zwei Teile zerbrochenen Türsturz des Mitteltores zwischen dem grossen Peristyl und dem kleineren östlich davon gelegenen Hof. (Siehe Abbildung A.)

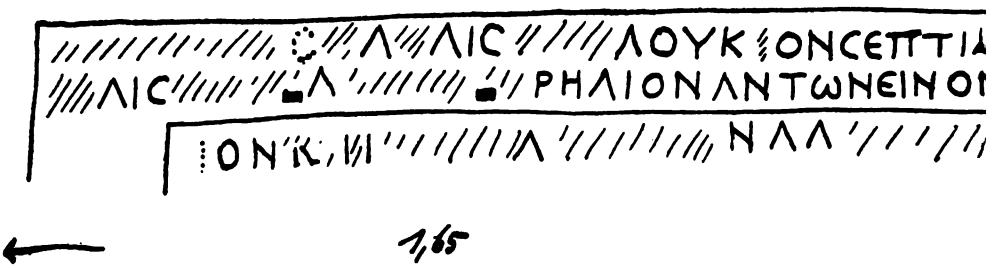
21. Bilinguis auf einer Konsole, die wahrscheinlich in die Säule 2 v. O. der Südstoa des grossen Peristyls der Agora eingelassen war und jetzt herausgefallen ist. Der griech. Text steht an der Vorderseite, der palmyrenische auf der linken Nebenseite.



Μᾶρκον Οὔλπιον Ἰαραῖον Αἰ-
ράνου τοῦ Ἀβγάρου οἱ ἀναβά-
ν[τε]ς [ἀπ]ὸ [Ὑρκα]νῶν ἔνπ-
οροι . . . . . .
. . . . . ἐτείμη-
[σαν ἔτους ηξ]υ΄[μ]ηνὸ[ς
[Δύστρου]

Digitized by Google

Digitized by Google



1,65

Das rechte Ende der oberen Fascie ist ca. 1,38 m weit ganz abge

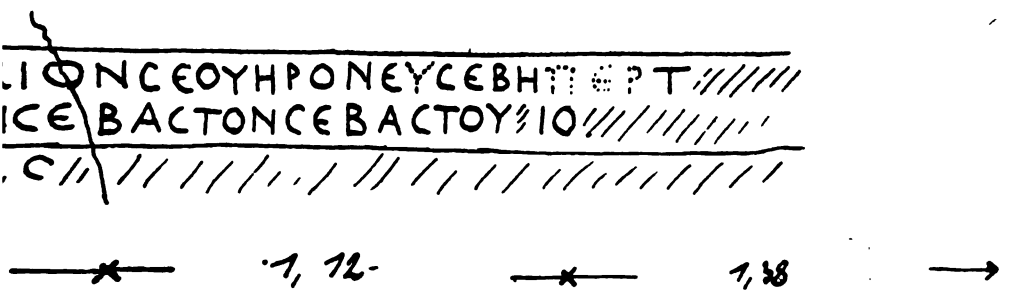
Αὐτοκράτορα Κα]ίσ[αρα] Λούκ[ι]ον Σεπτίμιον Σεουῆρ
Κα]ίσ[αρα Μᾶρκον Αὐ]ρήλιον [Ἀ]ντωνεῖνον Σεβαστὸν
τῶ]ν [ἱερῶν στρατοπέδων . . ? . . . . .

Für die üblichen Siegertitel des Severus ist in der 1. Zeile kein P

Die Bezeichnung der Stifter ist samt der Angabe des eigentlichen vielleicht das ganze Gebäude einen Terminus ante quem; vgl Nr. 21.

Digitized by Google

ng A.



röckelt und unleserlich, ebenso die zweite Fascie.

ν Εὐσεβῆ Περτ[ίνακα Σεβαστὸν καί Αὐτοκράτορα
Σεβαστοῦ [υ]ιὸ[ν καὶ Ἰουλίαν Δόμνην Σεβαστὴν μητέρα

atz.

Zweckes der Stiftung zerstört, aber die Inschrift gibt doch für die Tür und

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Ergänzung Ὑρκανῶν kann wohl nicht als sicher gelten. Die Reste von den Namen der Stifter passen nicht zu den Namen, die der palmyrenische Text angibt. Die Inschrift, vom März 157, ist älter als die Kaiserinschrift Nr. 20.

1) צלמא דנה די מרקס אלפס
2) ירחי בר חירן אברך די
3) אקימו לה חירן בר ירחי
4) בר תימא ו חביבי בר
5) ירחי בר חירן בני אנובת
6) רחמוהי ו תגריא די סלק
7) עמהון ליקרה בירח אדר
8) שנת / / / / קכבכע / / /

1) Diese Statue ist die des Marcus Ulpius
2) Jarḥai, Sohnes des Ḥairān Abrak, welche
3) ihm errichteten Ḥairān, Sohn des Jarḥai
4) Sohnes des Taima und Ḥabībi, Sohn
5) Jarḥais, Sohnes des Ḥairān, vom Stamme Anubat
6) Seine Freunde[1]) und Kaufleute, mit denen er heraufzog
7) zu seiner Ehre im Monat Adar
8) des Jahres 468 (= März 157)

Die Inschrift (Tafel IX) ist ziemlich breit geschrieben und trotz ihrer Verwitterung gut zu lesen.

Die Ehrung gilt Jarḥai, der die lateinischen Namen Marcus Ulpius trägt. Bei der palmyrenischen Transskription von Ulpius ist das i der Endung ausgefallen im Gegensatz zu den Transskriptionen von Aurelius, Julius, Marius, Septimius etc. Er ist der Sohn Ḥairāns, der im Griechischen den bekannten Beinamen *Αβγαρος* (d. Lahme) führt. Dem entspräche nach Analogie des Syrischen ܐܒܓܪ, während wir im palm. אברך finden. Dieser Name kommt im Punischen als Femininum אברכת vor C. I. S. I 515₃ vor. Die Bedeutung ist mit ברך „die Kniee beugen" zusammen zu stellen, vergl. dazu das schlecht bezeugte ابرخ und بريخ mit gebeugtem Rücken. Vielleicht hatte אברך einen ähnlichen Sinn wie ܐܒܓܪ und darum hat der Schreiber das

[1]) Oder Blutsverwandte, s. Erklärung.

Digitized by Google

ihm geläufigere Synonym für das Griechische gewählt. Die in der Inschrift erwähnten Männer sind vom Stamme Anub'at, ein Name, der uns durch einen bilinguen Grabstein[1]) vom Kapitolinischem Museum bekannt ist. אנובת ist dort nicht plene geschrieben, aber die lateinische Transskription Annubathi sichert die Identität:

Grabmal des Ḥabībī, Sohnes	נפשא חביבי בר
Des Malkai Anubath. Wehe!	מלכי אנבת חבל

D[is] m[anibus]. Habibi Annubathi f[ilius] Palmurenus v[ixit] an[n]is XXXII m[ensibus] V d[iebus] XXI fecit heres frater.

Es fragt sich nun, ob die in der Inschrift angeführten Männer nahe Verwandte waren. Dagegen spricht, dass sie im einzelnen nicht als solche bezeichnet werden. Hingegen ist das Folgende zu berücksichtigen: M. Ulpius Jarḥai ist Sohn des Ḥairān; die Statue errichtet Ḥairān (der Sohn des Jarḥai, Sohnes des Taima) er kann möglicherweise des Ulpius Vater sein und Ḥabībī, Sohn des Jarḥai, Sohnes des Ḥairān, der demnach des Ulpius Sohn sein kann. Wir hätten dann folgenden Stammbaum:

Taima
|
Jarḥai
|
Ḥairān
|
Marcus Ulpius Jarḥai
|
Ḥabibi

Dann möchte man רחמוהי als seine Blutsverwandten auffassen. Möglicherweise sind alle diese Namen im Stamme Anubat so häufig, dass auf eine so nahe Verwandtschaft nicht geschlossen zu werden braucht.

Die palmyrenische Inschrift sagt nicht, wohin M. Ulpius Jarḥai die Handelskarawane geführt hat und auch in der griech. Inschrift ist diese Stelle verstümmelt. Das Datum entspricht dem März 157 p. C.

[1]) N. E. pg. 481. W. Wright, Note on a Sepulchral Monument from Palmyra, Transactions of the Society of bibl. archeology VII 1.

Digitized by Google

22. (Tafel X) Palmyrenische Inschrift an der Konsole der noch in situ befindlichen Säule 3 v. O der Südstoa des grossen Peristyls der Agora.

Obenauf 2 runde Löcher von der Befestigung der Statue, deren linker Fuss weit vorgesetzt war.

1) צַלְמָא[דנה די]עֲגֵילוּ בר ירחי בר
2) דבול בר חרי אדי

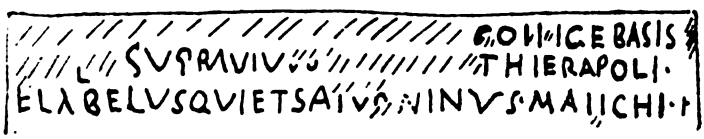
Der Abklatsch der Inschrift, die wohl stark verwittert war, ist nicht ganz gelungen; zudem scheint nur noch ein Inschriftenfragment erhalten zu sein. Der Beschreibung zufolge handelt es sich um eine Beischrift von einer Statue. Vom Anfang der ersten Zeile ist nur das מ sicher.

1) Diese Statue ist die des ʿOgeilū, Sohnes des Jarḥai, Sohnes
2) . . . . . des [Zab]dibōl, Freigelassenen des Odei[nat].

Das ח in Bar Ḥerī ist unsicher und אדי kann der Anfang eines anderen Namens sein, daher ist dieser Ergänzung kein Wert beizumessen.

Die Jahreszahl ist nicht erhalten.

23. (Tafel X) Bilinguis an der Vorderseite der von mir aus dem Sande gescharrten Konsole 3 v. S. der Weststoa des grossen Agora-Peristyls. Das Plättchen der Konsole ist zerstört. Der lateinische Text sowie 2 Zeilen des palmyrenischen stehen auf der oberen Fascie der Konsole, die 2. Fascie ist sehr beschädigt und enthält nur noch einen Rest der 3. palmyr. Zeile.



. . . . . c]o[h]. I Gebasis (?)
. . . . supraviv[us] . . . . t Hierapoli
Elabelus qui et Saturninus Malichi f.

Nur die letzte Zeile ist ohne weiteres verständlich und darin die lateinische Übersetzung des palmyrenischen Elabelus durch Saturninus bemerkenswert. In der 1. Zeile wäre der im palmyrenischen Text genannte Centurio zu ergänzen und am

Digitized by Google

Ende vielleicht der Beiname seiner Kohorte zu erkennen. Was in der 2. Zeile gesagt war, ist dunkel.

1) צלמ) קלסתקס קטרי)ונא
2) די מן לגיונא די ארבעתא די עבד
3) . . . . . לה . . . . .

1) Statue des Qlṣtqus Centurio

2) Von der Legion der Vierheit[1]), welche gemacht hat . .

3) . . . . .

Beide Texte, der palmyr. u. lat., sind so stark verstümmelt, dass ihre Zusammengehörigkeit nicht mehr zu erkennen ist. In der 3. Zeile sind nur noch 2 Buchstaben zu sehen. Den Namen Q l s t q s als Colasticus zu erklären, ist kaum zulässig, da der Name nicht belegbar und dem Sinne nach unwahrscheinlich ist. Oder sollte man an Classicus zu denken haben?

Auf die Lesung קטרי = Centurio machte mich Lidzbarski aufmerksam.

לגיונא די ארבעתא kann nicht ohne weiteres 4. Legion heissen, da in den aram. Dialekten die Ordinalzahl 4 mit Ausfall des Alef prostethikon u. Hinzufügung eines jā gebildet werden; auch das די wäre unerklärt. Nöldeke führt in seiner syrischen Grammatik § 150—151 ähnliche Bildungen wie ארבעתא an, besonders ܬܪܥܣܪܐ „die Zwölf“ scheint mit unserer Form analog. An sich würde „legio quarta“ gut hierher passen, denn die IV.[2]) und VI. Legion haben in der Tat in Syrien gestanden. Erstere, Scythica[3]) genannt, wird von Dio Cassius als in Syrien stehend erwähnt und muss hier gemeint sein. Es ist vielleicht ein Ausdruck wie Legion „Nummer 4“.

24. (Tafel XI) Bilinguis an einer Konsole, die an der Nordwand des grossen Agora-Peristyls in dem ersten Pfeiler östlich von der östlichen Seitentür gesessen hat und herabgefallen ist. Obenauf die Löcher für die Füsse einer Bronzestatue, deren linker etwas vorgesetzt war; neben ihm noch ein Loch. Der griechische

---

[1]) Legion der Vierheit = 4. Legion? s. Erklärung.

[2]) Wadd. 2407 und 2714.

[3]) Pauly, Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft. s. v. legio p. 879/880.

Digitized by Google

Text steht auf dem obersten Plättchen der Konsole und seine Fortsetzung auf den Fascien ist zerstört; der palmyren. Text steht an der linken Seitenfläche.

ΘΑΙΜΑΡϹΑΝΛ:ϹΑΜϹΟΪΪΟΥΜΑΛΗ
ΤΟΥΑΑΒΕΙΕΥϹΕΒΗΚΑΙΦΙΛΟΠΑΤΙ

Θαιμαρσᾶν Λισάμσο[υ τ]οῦ Μαλί[κου
τοῦ Ἀαβεῖ εὐσεβῆ καὶ φιλόπατ[ριν
κτλ. (vergl. den palmyrenischen Text).

1) צַלְמ תימרצו בר לשמש בר מלכו אעבי[די]
2) [אקימ]ו לה בני שירתא די
3) בַדיל די שפר להון ו עדר
4) [ביר]ח ניסן שנת //// ק

1) Statue des Taimarṣū, Sohnes des Lišmaš, Sohnes des Malkū Sohnes des Aʿbei, die
2) ihm [errichteten] die Mitglieder der Karawane, welche . . . .
3) weil er ihnen zu Gefallen war und geholfen hatte . . — —
4) [Im Monat] Nisān im Jahre 4 . .

[= April zwischen 89 und 188].

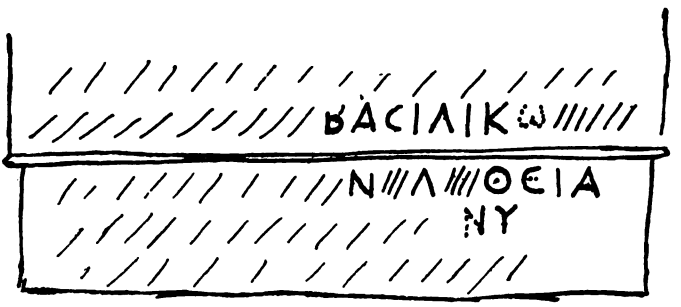
Sowohl der griech. als auch der palmyr. Text ist unvollständig. Mitglieder einer Karawane [deren Ziel uns infolge der Verwitterung nicht bekannt ist] haben ihrem Führer eine Statue gestiftet; welche Dienste er ihnen geleistet hat, ist nicht lesbar, er hat ihnen geholfen, sei es durch Geld oder Vorräte. Von der Jahreszahl sind nur die Hunderte erhalten. Neu ist der Name אעבי, der Form nach arabischen Ursprungs. Die griech. Transskription von לשמש, *Λισάμσου* findet sich in Wadd. 2458 bereits vor. Die irrtümliche Lesung *Αἰσάμσου* nämlich korrigierte bereits Lidz. in N. E. Gl. 304.

Digitized by Google

E. Inschriften eines Gebäudes nordwestlich von dem Tetrapylon.

Nordwestlich von dem Tetrapylon der grossen Säulenstrasse ragen die eine Antenbasis und mehrere Säulenbasen eines grossen Gebäudes aus dem Schutt hervor, dessen Säulen mit doppelten Konsolen versehen waren.

25. Vorn an der einen Konsole, die hinter der 5. (?) Säule von der Ante an im Boden steckt (die 2. Konsole war besonders eingesetzt und ist daher verschwunden), der Rest einer griech. Inschrift:



Falls NY am Ende der 2. Zeile auf der unteren Fascie der Rest der Datierung ist, würde die Inschrift aus dem Jahre 450, d. i. 138 n. Chr. (oder etwas später) stammen.

26. (Tafel XII) An der l. Nebenseite der einen Konsole von der Säule 4 (?) von der Ante an die einzeilige palmyrenische Inschrift:

1) צלם מעני בר מלכו — — —

1) Statue des Maʿni, Sohnes des Malku . . . .

Die folgenden Buchstaben sind teils verwischt, teils zur Hälfte abgebrochen.

27. (Tafel XII) An der l. Nebenseite der einen Konsole (die 2. Konsole ist nicht erhalten) von der Säule 3 (?) von der Ante an eine Zeile palmyrenisch, wovon nur der Anfang erhalten ist.

1) צלמ עזיזי בר ס

sic

1) Statue des ʿAzizī Sohnes S

Die Form עזיזי ist ungewöhnlich; vergl. חביבו und seine Koseform חביבי.

Digitized by Google

F. Inschriften in der Damascener Strasse.

Von dem Damascener Tor lief bis zu dem Platz am Westende der grossen Säulenstrasse eine breite, auch von Säulenhallen eingefasste Strasse; deren Oststoa enthielt mehrere Säulen, die mit Statuen der Mitglieder der Familie des Soraichos geschmückt waren.

28. (Tafel XIII) Davon ist die erste, die 19. von dem genannten Platze an, umgestürzt. Von ihren beiden Konsolen hat die eine von mir ausgegrabene obenauf vier Löcher von der Befestigung des Bronzeportraits, dazu an der linken Seite eine palmyrenische Inschrift, vorn auf den beiden Fascien die griechische:

ΙΑΔΗΝCOΡΑΙΧΟΥΤΟΥ	*Ἰάδην Σοραίχου τοῦ*
ΑΙΡΑΝΟΥΤΟΥΑΛΑΙΝ Η	*Αἱράνου τοῦ Ἀλαινῆ*
CЄΦΦЄΡΑΟΙЄΓΓЄΝΟΥC	*Σεφφερᾶ οἱ ἐγ γένους*
ΖΑΒΔΙΒΩΛΕΙΩΝΤЄΙΜΗ⫽	*Ζαβδιβωλείων τειμῆ[ς*
ЄΝΕΚЄΝΜΗΝΙΑΥCΤΡΩΤΟΥ	*ἕνεκεν μηνὶ Λύστρῳ το[ῦ*
ΦΥ ЄΤΟΥCΒ	*πυ΄ ἔτους*[1]

1) צלמא דנה די יהא בר שריכו בר חירן
2) עלינא צפרא די אקימו לה בני זבדבול
3) ליקר שריכו אבוהי בירח אדר שנת //// ק
4) כככבי

1) Diese Statue ist die des Jāde, Sohnes des Soraikū, Sohnes des Ḥairān
2) Sohnes des ʿAlainā Ṣefferā, die ihm errichteten die Söhne Zabdibōls
3) Zu Ehren seines Vaters Soraikū im Monat Adar des Jahres 490[2]) (= März 179).

Diese Inschrift, die beinah wörtlich mit Vog. 12 übereinstimmt, ist zugleich eine gute Ergänzung zu einigen schadhaften

---

[1]) Wie die anderen Inschriften derselben Familie vom März 179 n. Chr.
[2]) Die Ziffern 90 auf der 4. Linie.

Digitized by Google

Stellen derselben, namentlich zur 2. Hälfte der 3. Zeile, die ebenso wie in dieser Inschrift zu lesen sein dürfte. Die Verdienste des Vaters Soraikū bestanden darin, dass er dort eine Basilika angelegt (Vog. 11) hatte. Jāde ist der Bruder des Herodes Ḥairān (Vog. 12; Wadd. 2595), dem zu derselben Zeit dort eine Säule errichtet wurde.

Was die anderen Inschriften derselben Familie betrifft, so steht nach meinen Beobachtungen die für Soraichos, der hier 7 Säulen (wohl die 19. bis 25.) gestiftet hatte (Vog. 11; Wadd. 2594), an der 21. Säule, und zwar auf der Konsole im Westen, nach der Strasse zu, die für Herodes (Vog. 12; Wadd. 2595) an der 22. nach Osten, nach dem Innern der Halle zu, die für Martheis (Vog. 13; Wadd. 2592) auf der 23., die jetzt gestürzt ist, die von mir nicht bemerkte für Alaines (Vog. 10, Wadd. 2593) wahrscheinlich auf der noch stehenden 25. Säule.

Die 26. zu Boden gestürzte Säule, deren beide Konsolen oben zwei kleine runde Löcher für die Aufstellung des Bildes haben, trägt an der Vorderseite der einen Konsole, nicht wie sonst an der linken Nebenseite, eine palmyrenische Inschrift, vielleicht Vog. 8, worin die Stiftung von 6 Säulen gerühmt wird (vom Jahre 129). Vog. 9, für Heliphi (vom Jahre 163), wird die Inschrift sein, die auf einer Konsole der 27., ebenfalls gestürzten Säule, steht. Endlich trug auch die 31. oder 32. Säule an einer der beiden Konsolen vorn eine Inschrift, deren Anfang verstümmelt, deren Ende aber erhalten war, und das wird Vog. 19, von 230 n. Chr., sein.

G. Das Diokletianische Lager.

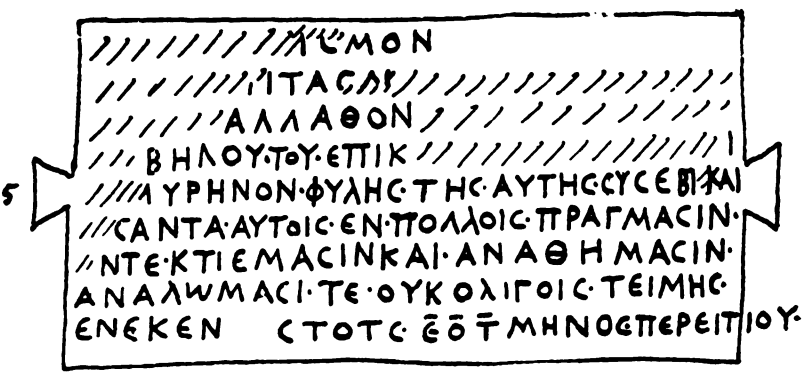
Die lateinische Inschrift Wadd. 2626 = C. I. L. III 133 und 6661 lässt die grosse in den westlichen Teil von Palmyra, jenseits der Damascener Strasse von Diokletian und seinen Mitkaisern hineingebaute Anlage als ein Lager und das Gebäude, auf dessen Türsturz sich die Inschrift befindet, als das

Digitized by Google

Fahnenheiligtum des Lagers erkennen. Andere Bauinschriften sind leider von diesem Lager nicht vorhanden, dagegen zwei, die zu älteren, etwa vor der Errichtung des Lagers ausgeführten und dann in seinen Bereich hineingezogenen Anlagen gehören, nämlich die palmyrenische Türsturzinschrift Vog. 14, vom Jahre 148/9 n. Chr., und die bilingue Weihung einer Sonnenuhrsäule vom Februar 64 n. Chr.

Die grosse Haustür, deren Sturz auf der obersten Fascie die genannte Inschrift trägt, steht an der Via Principalis des Lagers, und zwar an deren nördlichen Hälfte, westlich; leider ist die Deutung des Gebäudes infolge der Verstümmelung der Inschrift nicht mehr möglich.

29. (Tafel XIV und XV). Etwas weiter nördlich von dem grossen Portal mit der palmyren. Inschrift hat an der Via Principalis eine uncannelierte Säule gestanden, die jetzt umgestürzt ist, so dass ihre Trommeln noch neben einander liegen. Ihren Sockel haben wir erschürft. Auf der einen Trommel war in jetzt ganz verwittertem und zerschlagenem Relief eine stehende Figur dargestellt (in Vorderansicht, bekleidet, die linke Hand vor die Brust gelegt, die rechte herabhängend), auf einer anderen, die anscheinend darunter gesessen hat, über roher verwitterter Konsole eine Sonnenuhr; eine 3. Trommel endlich, die unter dieser sass, enthielt die zweisprachige zu der Figur gehörige Weihung, die beiden Texte je auf einer tabella ansata.



Digitized by Google

. . . . . *μον*
. . . . . .
Σαλαμ]άλλα[θε]ν . . . . .
Νουρ]βήλου τοῦ ἐπικ[αλουμένου . . . .
Παλμ[υρηνὸν φυλῆς τῆς αὐτῆς, [ε]ὐσεβ[ῆ] καὶ
ἀρε[σαντα αὐτοῖς ἐν πολλοῖς πράγμασιν
ἔ]ν τε κτί[σ]μασιν καὶ ἀναθήμασιν
ἀναλώ[μασί τε οὐκ ὀλίγοις, τειμῆς
ἕνεκεν, [ἔ]τo[υ]ς εοτ´ μηνὸς Περειτίου (Febr. 64 n. Chr.).

Die hier zu Anfang ausgefallenen Stifter der Inschrift sind in dem palmyrenischen Texte genannt, aber man erkennt nicht mehr, wie sie griechisch bezeichnet waren. Ziemlich konsequent ist in der Inschrift die Interpunktion nach römischer Art durchgeführt, durch je einen Punkt hinter jedem Wort, auch am Zeilenende.

Die Zeilenanfänge der palmyrenischen Inschrift sind abgesplittert.

1) [צלמא]רנה די שלמלת בר ox
2) . . . . א בר נורבל די מתקרה
3) ר ידיעבל תדמריא די מן
4) בני מ[עזין די אקימו לה אל ת
5) . . . בְּריל די קמ ו בנא ו קרב
6) הן בכל גנם כלה
7) למא דנה ו עמודיא
8) שנת / / / קככיע

1) Diese [Statue] ist die des Salamallat Sohnes . . . .
2) . . . . . Sohnes des Nūrbel, der genannt wird
3) . . . . . Sohn des Iadi'abel des Palmyreners vom
4) [Stamme Ma]'zijān, die ihm errichtete das Geschlecht . . .
5) . . . . . weil er beistand und baute und darbrachte . . . . . .
6) . . . . . auf jede Weise
7) . . . . . dieses. — und die Säulen
8) Im Jahre 375 (= 63/64 p. C.)

Der griech. und der palm. Text sind stark verstümmelt. Doch ist der Sinn in der Hauptsache klar. Es ist die Beischrift zur Statue des Salamallat, unter dessen Ahnen Nurbel und Jadi'abel lesbar sind, vom Stamme Ma'zijān. Zwar ist der

Digitized by Google

1. Buchstabe dieses Stammnamens zerstört, doch ist die Ergänzung sicher, da wir diesen Stamm durch die Inschrift Euting Nr. 4, kennen. Dort weiht ein Mitglied der Ma'zijān, namens Zabdai, 5 Säulen dem Ba'al Samīn; doch scheint er nach der Verschiedenheit der Namen zu urteilen, einem anderen Zweige angehört zu haben. Das Denkmal wurde vom אל = Familie[1]) . . . . errichtet. Die Verdienste des Salamallat sind Errichtung von Bauten und Darbringung von Weihgeschenken gewesen, wie sich übereinstimmend aus beiden Texten ergibt.

Z. 5. Das ר in קם ist sehr unsicher und die Bedeutung nicht klar. Z. 7 ist zu lückenhaft, um einen vollständigen Sinn zu ergeben.

Beim Bau des Fahnenheiligtums hat man z. T. alte Baumaterialien wieder verwendet, und darunter sind einige beschriebene Stücke.

30. Aus der Mauer, die den kleinen Hof des Fahnenheiligtums im Süden stützte, stammt das Bruchstück eines grossen mit 3 Fascien und oben mit lesbischem und mit ionischem Kyma verzierten Epistyls, (h. 0,78), worauf von den Vertiefungen für grosse Bronzebuchstaben einer Inschrift, die auf den beiden oberen Fascien stand, noch folgendes erhalten ist:

. . τῶ]ι ϑε[ῶι

. . κ]αϑιέ[ρωσε . .

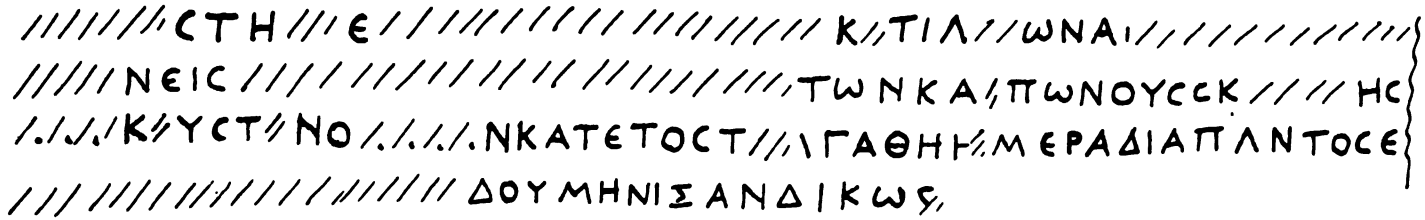
Ergiebiger ist eine Anzahl von Inschriften, die dem Zeus Hypsistos geweiht waren und die gewiss aus einem Heiligtum stammen, das in der Nähe des Fahnenheiligtums gestanden hat, am passendsten wohl auf oder an der Höhe, die westlich ansteigt. Von Weihungen an denselben Gott sind schon mehrere bekannt (Wadd. 2571b—2575), aber topographisch zu fixieren, bei der grossen warmen Quelle, also nicht weit von dem Fahnenheiligtum, ist davon nur eine (2571 c).

[1]) Auf diese Lesung machte mich Lidzbarski aufmerksam, siehe Cook T. C. pg. 245 u. N. E. Gl.

Digitized by Google

31. In dem Fahnenheiligtum selbst und zwar in der Westwand der Treppe, die zum Dach der Cella hinaufführte, in der Höhe des jetzt sichtbaren östlichen Eingangs, vermauert war eine Stele, die einst mit einer Aedicula verziert war: rechts und links je ein cannelierter korinthischer Pilaster, darüber ein Epistyl mit der Weihinschrift. Die Glieder über dem Epistyl, vielleicht ein Giebel, sind abgemeisselt worden; auch hat man die Stele rechts verkleinert und dabei von der Inschrift etwa 8 Buchstaben abgeschnitten, und das untere Ende der Stele verschwindet in dem Mauerwerk. An den Pilastercapitellen ist mit flatternden Bändern eine dicke Guirlande befestigt und über ihr schwebt ein geflügelter Blitz. Es war demnach zweifellos ein Anathem für den Zeus Hypsistos (vgl. den Blitz auf seinen Altären an der Strasse von Palmyra nach Emesa Wadd. 2627), wenn auch die Inschrift das nicht mehr sicher zu bestätigen vermag; sie ist auf der zerbröckelnden Oberfläche des Steines nur unvollständig erhalten:

Digitized by Google



39

Διὶ Ὑψι]στ[ῳ καὶ] ἐ[πηκόῳ . . . . . .
. . . . . τῶν κα[ρ]πῶν, οὗς [ἐ]κ [ταίντ]ης [τῆς χώρας
. . . . . κατ᾽ ἔτος τ[ε ἀ]γαθῇ ἡμέρᾳ διὰ π[α]ντὸς ε . . . . . .
. . . . . ἔτους] δου΄ μηνὶ Ξανδικῷ ς.

Vom April 163 n. Chr. In Z. 2 war anscheinend von den Früchten eines bestimmten Landes, in Z. 3 von einem jährlichen Feste die Rede.

Digitized by Google

Mehrere Cippen waren in die Ostmauer des kleinen Hofes vor dem Fahnenheiligtum verbaut; darunter auch unbeschriebene. Sie sind durch den Einsturz der Mauer zutage gekommen und dann z. T. wie es scheint für spätere, also etwa nachantike Mauern wieder verwendet worden.

32. Von einem Cippus ist nur der 0,49 breite Kopf erhalten, mit dem Inschriftrest (es fehlt mehr als die Hälfte der Zeilen):

ΔΙΙΥΥΙCΤΩΚΑΙЄ///
ΟΚΑΙΙΑΡΙΒΩ[?]////

Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐ[πηκόῳ ὁ δεῖνα
ὁ καὶ Ἰαριβω[λέης τοῦ δεῖνα

33. Wohl von einem anderen Cippus stammt ein rings gebrochenes Fragment, das nur noch einen Rest der Datierung enthält:

//ЄΤΟΥC Λ///
///ΥΤ

34. (Tafel XVI und XVII) Ein Cippus mit bilinguer Inschrift, den wir oben im Hofe vor dem Fahnenheiligtum liegen fanden; 1,18 hoch, der Schaft 0,58 tief, aber seine ursprüngliche Breite war nicht mehr zu bestimmen, da die r. Kante abgemeisselt ist, vielleicht um c. 0,10, da der Rest noch 0,48 breit ist.

ΔΙΙΥΥΙCΤΩΚΑΙЄΠΗΚ////////////////
ΑΝЄΘΗΚЄΝΖΑΒΔΙΒΩ////////////
ΤΟΥΛΙCΑΜCΑΙΟΥΤΟΥΑΙ////////////
ΥΓЄΙΑCΑΥΤΟΥΚΑΙΤЄΚΝΩ////////////
ΑΔЄΛΦΩΝ ЄΤΟΥC ΛΜΥ ΥΙ//////////

Digitized by Google

Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκ[όῳ τὸν βωμον
ἀνέθηκεν Ζαβδίβω[λος τοῦ Ἰαριβωλέους
τοῦ Λισαμσαίου τοῦ Αἱ[ράνου ὑπὲρ τῆς
ὑγείας αὐτοῦ καὶ τέκνω[ν καὶ
ἀδελφῶν, ἔτους δμυ΄ Ὑ[περβερεταίου.

Vom Oktober 132 n. Chr.

1) [עלתא]דִין קרֵב לִבריך שמה לעלְמַא
2) זבדבול]בר ירחבולא בר לשמשי
3) [חירן על] חיוהי וחיי בנוהי ו אחוהי
4) [בירח תִשרי]שנת //// קכב ////

1) Diesen [Altar] brachte dar dem, dessen Namen in Ewigkeit gesegnet sei,
2) [Zabdibōl] Sohn des Jarḥibōla Sohnes des Lišamsai
3) [Sohnes des Ḥairān für] sein Leben und das Leben seiner Söhne und seines Bruders
4) [im Monat Tišrī] des Jahres 444 [Oktober 132.]

Der Anfang der Inschrift ist auf allen 4 Zeilen verwittert. Dennoch ist im allgemeinen die Inschrift verständlich und sicher zu ergänzen, zumal wir den parallelen griechischen Text haben. Es ist eine Weihung für den ungenannten Gott der Palmyrener, den Lidzbarski und andere mit Bel gleichsetzen wollen. Er wird im griech. Text *Ζεὺς ὕψιστος* genannt. Es ist aber zu bedenken, dass jetzt doch schon mehr Inschriften bekannt geworden sind, wo Bel im Palmyrenischen erwähnt und stets als *Ζεὺς Βῆλος* transskribiert wird, allerdings im allgemeinen in Verbindung mit dem Tempel, doch einmal (s. Vog. pg. 64) in Rom (in der Vigna Bonelli, wo auch ein Belstempel gestanden hat) in einer Widmung *Θεοῖς πατρῴοις Βήλῳ Ἰαριβ(ώλῳ)*. Wenn also der Name „Bel" bei Bezeichnung des Tempels und bei Anrufungen auf Tesseren in Palmyra, sowie in Rom bei einer Weihung, ungescheut genannt wird, ist der Beweis noch zu erbringen, dass wirklich mit Bel und dem „dessen Namen in Ewigkeit gepriesen sei" derselbe Gott gemeint ist. Auf die Identifizierung von dem „dessen Namen in Ewigkeit gepriesen sei" und dem Baalsamin kommen wir bei Besprechung der betreffenden Inschriften.

Der im palm. Text fehlende Name des Stifters ist Zabdibōl,

Digitized by Google

sein Vater heisst nach dem palm. Text Jarḥibōla und ist im Griech. zu ergänzen. Der Grossvater Lišamsaios ist in beiden genannt, während der Name des Urgrossvaters Airanes (Ḥairān) nur im Griechischen erwähnt wird.

Den Namen Lišamsaios hatten wir bereits in Nr. 8; auch J. Mordtmann[1]) liest ihn in Nr. 12_5 der Sammlung seines Vaters[2]). Die Transskription *Λισαμσαῖος* im Gegensatz zu *Λισάμσου* (Wadd. 2458, wo irrtümlich *Λἰσάμσου* gelesen wird[3]), deutet auf eine Weiterbildung von Lišmaš.

Unmittelbar unter dieser Inschrift befindet sich eine andere 6zeilige, die leider sehr verstümmelt ist. Es scheint ebenfalls die Weihung eines Altares zu sein, und zwar von einem Zabdibōl, genaues lässt sich nicht bestimmen. Anfang und Ende der Zeilen sind nicht mehr erkennbar, und der mittlere Teil gibt keinen klaren Begriff.

1) . . . . . ה לעלמא מרא כל
2) . . . . . מודא וברבול בר
3) . . . . . רחא די אנשי
4) . . . . . סן לעלמא י
5) . . . . . ס וברבול בר וברבול
6) . . . . . כתבא דנה

1) . . . . . .
2) . . . . . weihte Zabdibōl Sohn . . . .
3) . . . . . .
4) . . . . . .
5) Zabdibōl Sohn des Zabdibōl
6) diese Inschrift . . . .

Der Inhalt ist unklar. Z. 1 könnte לבריך שמה oder עלתא דנה zu ergänzen sein. מרא kann der „Herr" heissen oder ein Eigenname sein; doch glaube ich, hier hat es die erste Bedeutung.

Z. 2 ist klar. Z. 3. אנש Leute? Z. 4 und 5 sind mir unverständlich. Z. 6 כתבא Schriftstücke, hier wohl auf die Inschrift selbst bezüglich.

---

[1]) Palmyr. von J. Mordtmann in V. A. G. 1899 I pg. 31.

[2]) Neue Beiträge zur Kunde Palmyras von A. D. Mordtmann. München 1875 Sitzungs-Berichte der philos.-philol. Klasse.

[3]) N. E. Gl. pg. 304 ist diese Verbesserung verzeichnet.

Digitized by Google

35. (Tafel XVIII) Ein Cippus, der südlich vom Fahnenheiligtum lag und auch aus dessen Hofmauer stammt. Das Kopfprofil ist abgemeisselt; jetzt noch 1,16 m hoch und im Schaft 0,47 m breit. Am Zeilenende bisweilen ein Blatt.

1) למרא עלמא טבא ו רחמנא
2) מודא מעני בד מלכו רבא בר מעני
3) ראומא על חיוהי ו חיי בנוהי ו אחוהי
4) בירח שבט שנת עקככע /

1) Dem Herrn der Ewigkeit, dem Guten und Barmherzigen
2) weiht Maʿnī, Sohn des Malkū des Alten, Sohn des Maʿnī
3) des Erhabenen für sein Leben und das Leben seiner Söhne und seiner Brüder
4) Im Monat Šebat im Jahre 546 (Febr. 235).

Die Inschrift ist vollständig lesbar, doch da der Abklatsch fleckig geworden ist, für die Reproduktion nicht gut geeignet.

Z. 1. Der Altar ist einem Gotte gewidmet, dessen Namen nicht genannt ist, doch nicht wie so häufig in Palmyra, „dem dessen Namen in Ewigkeit gepriesen sei“, sondern einem anderen ungenannten Gotte, „Dem Herrn der Ewigkeit, dem guten und barmherzigen“. Zwar können wir nicht mit Bestimmtheit feststellen, wer mit der Formel „der, dessen Namen in Ewigkeit gepriesen sei“, bezeichnet ist, doch hier in unserer Inschrift kann als „Herr der Ewigkeit“ nur Baalsamīn gemeint sein. Denn wir kennen ihn unter dem Namen בעל שמן מרא עלמא aus Vog. 73 und aus der Inschrift aus Eṭṭajjibe [Vog. 50 NE. p. 473 I]. Welchen besonderen Grund der Stifter gehabt hat, den Baalsamīn nicht mit Namen auf dieser Altarinschrift zu nennen, können wir nicht wissen, doch mag es aus demselben Grunde, der religiösen Scheu der von den Juden beeinflussten Völker, wie bei dem „dessen Namen gesegnet sei“, geschehen sein.

Die Namen sind bekannt. רבא bezieht sich wohl hier mehr auf das Alter gleichwie major. ראומא Z. 3 wäre, wenn richtig gelesen, eine ḳatūlform von ראמ erhaben sein.

36. (Tafel XIX) Ein Cippus, der in die Frontwand der Cella des Fahnenheiligtums verbaut war. Das Kopfprofil ist abgemeisselt; noch 1,15 m hoch, im Schaft 0,70 m breit.

Digitized by Google

1) עלתא דה לבעלשמן רבא ו רחמנא עבדת ע . . .
2) מלכו בר והבלת בר ערגן אתת מלכו בר עגא א . . .
3) על חייה ו חיי בניה ו אחיה בירח שבט שנת / / / / ק . . .

1) Diesen Altar errichtete dem Ba'al Samīn, dem Grossen und Barmherzigen 'A . . . . .
2) Malkū Sohn des Wahballath Sohn des 'Argan, Gattin des Malku Sohn des 'Agga . . .
3) Für ihr Leben und das Leben ihrer Söhne und ihrer Brüder im Monat Šebat im Jahre 4 . . . (zwischen Februar 89 u. 189).

Die Inschrift ist gut zu lesen, nur fehlen am Anfang der Zeilen ein respektive zwei Buchstaben, die leicht zu ergänzen sind. Am Schluss der Zeilen ist der Abklatsch nicht gelungen oder die Schrift verwittert, so dass wir den Namen der Stifterin und das Datum nicht feststellen können.

Die Namen sind bekannt, ערגן kommt nur einmal bei Simonsen 17₄ vor; es ist auch wohl dort ein Eigenname und nicht ein Beinamen. Der Altar ist von einer Frau dem grossen und barmherzigen Ba'alsamin errichtet worden. Über Ba'alsamin hat zuletzt Lidzbarski ausführlich in Eph. I. 243—260 gehandelt. Auch Cumont hat in Pauly-Wissowas Realencyclopädie einen sehr beachtenswerten Artikel geschrieben. Nur ist dort zu verbessern, dass Ba'alsamin dem Helios (nach Vog. 16) gleichgestellt ist. Es ist schon von Clermont-Ganneau, Mordtmann und jetzt auch von Puchstein nachgewiesen, dass dort ΔIOC und nicht *ΛIOY* (das dann zu *HΛIOY* ergänzt wurde) zu lesen ist. Man ist im allgemeinen jetzt zu der Ansicht gekommen, dass „die Verehrer des Ba'alsamīn in ihm einen Herrn des Himmels und der Himmelserscheinungen gesehen haben“ [1]). Darauf weist seine Gleichsetzung mit *Ζευς Κεραυνιος* [2]) hin, nur darf man dieser Gleichsetzung nicht zuviel Gewicht beilegen, da, wie Cumont darauf aufmerksam macht, in Syrien auch andere Götter *Ζεὺς Κεραύνιος* genannt wurden. Dafür, dass [3]) Baalsamin und der, „dessen Namen in Ewigkeit gepriesen sei“ identisch seien, hat sich kein Beweis finden lassen: doch betont J. Mordtmann (Vct. G. pg. 43), dass auf zwei diesem unge-

[1]) Zitiert aus Lidz. Eph. I pg. 259.
[2]) *Διὶ μεγίστῳ Κεραυνίῳ* palmyr. לבעלשמן Vog. pg. 50 Anm.
[3]) Wie Vog. pg. 64 zuerst vermutete.

Digitized by Google

nannten Gotte geweihten Altären[1]) ein Bündel Blitze (Wadd. schreibt „un grand foudre) dargestellt ist[2]).

Der Altar ist im Monat Februar geweiht worden, von der Jahreszahl ist mit Sicherheit nur die Zahl der Hunderter 4 zu lesen. Die Inschrift ist also zwischen den Jahren 89 und 189 gesetzt worden.

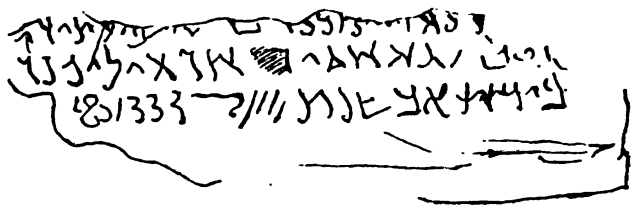
37. (Tafel XVIII) Fragment mit 2 Zeilen aus dem Lager.

1) עלתא דה ל
2) ו דכידו בר

1) Dieser Altar dem
2) Und Dakeiru, Sohn

Dakeiru oder Dukeiru dürfte das Deminutiv zu ذَكَر männlich sein, vergl. דכרו N. E. Gl. 256. Bei den aus dem arabischen stammenden Deminutiven im Aramäischen erhält sich dessen Vokal nicht immer, vergl. *Λαιλαμει* אעילמי u. אוידא *Λου* . . (s. oben S. 3). Das ו am Anfang der Zeile kann auch das Schlusswāw eines Namens sein. Wir hätten dann N. N. Sohn des Dakeirū, Sohn . . .

38. (Tafel XX) Bruchstück eines 0,60 breiten Cippus, das jetzt oben und unten unvollständig ist und 3 palm. Zeilen enthält, wovon die erste halb zerstört ist. Es lag südlich vom Fahnenheiligtum. Nach Abklatsch und Kopie von Krenker.



1) [צלמא ד]נה דִי מלכו בר . . . . . י עתי דִי [עבד]
2) . . . . . ל בר ענא חני בַר אַחוהי ליקרה
3) בירח אב שנת / / / / ככב /

Die oberste Linie halb zerstört, so dass der Anfang zu ergänzen war. Der sichere Schluss der 2. Zeile deutet auf ein Bildwerk, das ל . . . dem Malku, seinem Vatersbruder, errichtet hat

[1]) Wadd. 2627 Vog. pg. 74.
[2]) Siehe oben S. 38 Z. 12/13.

Digitized by Google

1) [Diese Statue ist die] des Malku, Sohnes . . . . . i'ati, die gemacht hat

2) . . . l, Sohn des ʿAgga, Sohnes des Ḥaǧǧī, sein Neffe zu seiner Ehre

3) Im Monat Ab des Jahres 461 (Aug. 150)

Die Namen sind bekannt. Ḥaggī (= arab. حاجّ Pilger) und עתי s. N. E. Gl.

39. (Tafel XXI) Einzeiliges Fragment einer griech. Inschrift, darunter eine palmyr. Inschrift von 6 Zeilen (Maass 25×50). Der Abklatsch ist offenbar unvollständig, wie es Anfang von Zeile 2 und 3 deutlich zeigen. Ob diese Inschrift für eine Statue bestimmt war, ist nicht festgestellt worden.

1) . . . . . קלים הנמונא עבד ו כמרי ענלבול
2) . . . . . הלסם באפמלטות ירחבולא בר
3) . . . . . ו מלכו בר עוידא אפקי בר ענא בר
4) . . . . . נצריחבי בר ענא נצריחבי ארטבן
5) . . . . . מקימו רבאל בר חירן בגשו
6) [בשנת] / / / / קכבע /

1) . . . . . Qaleis, Hegemon, Diener und Priester des ʿAglibōl
2) . . . . während der Verwaltung des Jarḥibōla Sohn
3) . . . . . Malku, Sohn des ʿAwīda Afqī, Sohn des ʿAgga, Sohn
4) . . . . Naṣrīḥabbī, Sohn des ʿAgga, Sohn des Naṣrīḥabbī, Sohn des Artebān
5) . . . . Moqeimū Rabēl, Sohn des Ḥairān Bagšu

Infolge der Unvollständigkeit der Inschrift ist der Inhalt nicht klar; es kann die Beischrift einer Statue sein, es ist aber auch möglich, dass wir die Aufzählung der Mitglieder einer Verwaltung haben; es sind in den Zeilen 2—5 verschiedene Leute mit ihren Ahnen genannt, unter denen sich manche bisher nicht bekannte finden. Zeile 1 קלים erinnert an אקליש [*Ἀκαλεις*] aus Vog. 36a$_2$, b$_1$, 125. Da ם und ש häufig wechseln und zweifellos Buchstaben zu ergänzen sind, ist es sehr möglich, dass wir diesen Namen vor uns haben. Sonst wäre קלים wohl als Deminutivum aufzufassen und seine Bedeutung in dem arabischen قلس (überfliessen) zu suchen. Vielleicht ist es eine

Digitized by Google

Verkürzung der Deminutivform قُلَيْسِيَّة Mützchen von قُلَيْسِيَة.

In הגמונא General ist in Vog. 15, das η der ersten Silbe durch י transskribiert, während es hier nicht berücksichtigt ist. Dieser Hegemon ist zugleich Diener und Priester des Mondgottes 'Aglibōl. Vergl. dazu die Inschrift aus christl. Zeit, Wadd. 1913, wo ein Hegemon zugleich Rechtsanwalt (*σχολαστικός*) ist.

כמרי vgl. Inschr. 10. Die arabisierende Form auf ي ist häufig, vergl. den Eigennamen כמריבל Priester des Bel (Inschrift 7). Der Anfang der 2. Zeile ist mir unverständlich. Zu באפמלטות: Das ב in der Bedeutung „während" behandelt Clermont-Ganneau in R. A. I 1—3. אפמלטות ist von Lidzbarski Eph. 210 besprochen worden „Amt eines Epimeleten". Welche Verwaltung gemeint ist, wird in unserer Inschrift nicht gesagt. Zeile 3. Das ו vor מלכו weist darauf hin, dass eine zweite Person, nicht ein Vorfahre von Jarḥibōla genannt wird, obgleich das ו an und für sich auch der Schlussbuchstabe eines Namens sein könnte, während die Bezeichnung בר Sohn ausgelassen wäre.

Den Namen עוידא trafen wir in Inschrift 1. אפקי ist ein abgekürzter Name, vergl. أعصر Quelle.

Zeile 4. נצריחבי ein zusammengesetzter Name aus Ḥabbī (= Ḥabībī und Ḥabibū) und נצרי von נצר schützen, zusammengesetzt. Die Lesung des Namens, der zweimal in dieser Zeile vorkommt, halte ich für sicher. ארטבן ist ein persischer Eigenname (vergl. Justi, Iranisches Namenbuch.)

Zeile 5. מקי und רבאל sind bekannt (siehe N. E. Gl.) בגשו n. pr. hängt vielleicht mit بَجِسة Quelle [auch Name einer Quelle s. Tāǧ el'arūs] zusammen, vergl. oben אפקי.

40. (Tafel XXII) Fragment von 4 Zeilen aus dem Lager.

1) לון
2) דה די צלמא
3) למרת ביתא ד
4) לה לבת בל נסי בכנונא דנה

Dieses Fragment ist so lückenhaft, dass ich eine zusammenhängende Übersetzung nicht herstellen kann. Es scheint sich um eine Statue (Zeile 2) zu handeln. Zeile 3: für die Herrin des Hauses. Zeile 4 könnte darauf hindeuten, dass für den Tempel Bels ein Feuerbecken [כנונא] aufgestellt ist. נסי heisst

Digitized by Google

als paʿēl hochstellen, doch scheint diese Bedeutung nur im übertragenen Sinne vorzukommen. Sicheres lässt sich aus diesem Fragment nicht herauslesen.

41. (Tafel XXIII) In einem Garten nahe der Quelle abgeklatscht.

1) צלמתא דה די עתאמ . . . .
2) אדשי אתת בולחא . . . .
3) די אקים לה ענלבול ו . . . .
4) ו בני כמרא בירח אדר שנת . . . .
5) ככככי / / / /

Die Inschrift ist sehr deutlich, leider aber ist wohl der Stein am Schluss der Zeilen, vielleicht bei seiner Verwendung als Baustein abgemeisselt, so dass wir die Inschrift nicht vollständig wiedergeben können. Es fehlen am Schluss der Zeilen etwa je 4—5 Buchstaben.

1) Diese Statue ist die der ʿAtham . . . [Tochter des]
2) Ausī Gattin des Bolḥā . . . .
3) Welche ihr gesetzt haben ʿAgilibōl und . . . .
4) und der Stamm Komāra im Monat Adar des Jahres
5) . 94.

Der Name der geehrten Frau ist nicht bis zum Schlusse erhalten. Dass der letzte Buchstabe מ zu lesen ist, sieht man aus der Vergleichung mit dem מ in כמרא und dem מ und ק in אקים. Es ist ein mit dem Götternamen עתי (vergl. J. Mordtmann pg. 46) oder עתא (N. E. Gl. pg. 347) zusammengesetzter Eigennamen. Die übrigen Namen der Inschrift sind bekannt. Nur ist es auffällig, dass ענלבול der Name des Mondgottes undifferenziert als Personenname gebraucht wird, vergl. ירחבול und den Personennamen ירחבולא, vergl. auch den Namen Aeglippus, Name eines äthiopischen legendenhaften Königs (J. M. Mordtmann pg. 49). Übrigens wird z. B. auch der Gottesname ʿAzīzū für Personen unverändert gebraucht. Aus dem ו hinter ʿAgilibōl und dem ו vor Banī Komara ist zu schliessen, dass 3 Gruppen diese Statue gemeinschaftlich gesetzt haben. Über den Stamm Komara vergl. Inschrift 10. Die Hunderter sind lädiert, doch scheint diese Inschrift nach der Schriftart zu schliessen, zu den älteren zu gehören.

Digitized by Google

H. Türstürze von Wohnhäusern.

Mit Inschriften versehen sind in dem eigentlichen Stadtgebiet von Palmyra auch eine Anzahl von Türstürzen, die zu den Eingängen ehemaliger Häuser gehören. Einer davon ist oben genannt worden, da er sich im Bereich des Diokletianischen Lagers befindet, und andere sind schon länger bekannt.

So der Türsturz mit der Bilinguis Wadd. 2620 und de Vogüé 66 vom Jahre 218 n. Chr., der nur wenig nördlich von der grossen Säulenstrasse in der Nähe des Tetrapylon liegt. Da er von einem Grabmale stammt, muss er aus der Nekropole hierher verschleppt worden sein, und zwar nicht in antiker, sondern erst in mittelalterlicher Zeit, wo in Palmyra, wie ausser den Nachrichten auch der Schutt und viele nachantike Mauerzüge lehren, eine bedeutende arabische Ansiedelung bestand.

Ferner der Sturz mit der hebräischen Inschrift, die Euting (Sitz. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1884, 933) auf eine Synagoge, Mittwoch (in den Beiträgen z. Assyriol. IV 203) auf ein Privathaus bezogen hatte.

Dieses Portal steht in dem nordwestl. Teil von Palmyra, entsprechend dem Strassennetz mit der Front nach Südosten gerichtet. Auch hier handelt es sich nicht um etwas ursprüngliches und antikes. Denn die 2,10 m breite Tür hat zwar rechts und links zwei alte und schöne Türpfosten, die vorn mit drei Fascien und den üblichen Kymatien, hinten nur mit einem lesbischen Kyma geschmückt sind, aber der Sturz mit der Inschrift, den man nachträglich darauf gelegt hat, mit zwei Angellöchern und einem Riegelloch unten und vorn vollständig glatt, ist zu tief und etwas zu kurz. Die Inschriften an den Leibungen der beiden Pfosten sehen unsorgfältiger aus als die an dem Sturz. Das Feld hinter dem Portal ist trümmerlos und liegt sogar etwas tiefer als die Umgebung.

Dass sich derartig beschriebene Türstürze auch sonst noch in Palmyra finden liessen, lehrten uns zwei Schürfungen, die wir eben um der Portale und um der Inschriften willen vornahmen.

42. (Tafel XXIV) Westlich von dem vermeintlichen Synagogenportal deckten wir an einer Parallelstrasse einen vorn einfach profilierten, nicht skulpierten Sturz einer incl. der Pfosten 1,80 m

Digitized by Google

breiten Tür auf (hoch 0,32, tief 0,95, lang c. 2,20), der auf der rechten Hälfte des Abacus, der einfachen Kymaschräge und der beiden Fascien eine ca. 0,90 lange palmyrenische Inschrift trug.

Erste Inschrift auf dem Türsturz, 3 Zeilen.

Von den ersten 2 Zeilen ist wenig, von der letzten nichts mit Sicherheit zu lesen.

1) בירח תשרי שנת עק
2) לשמש בר מקימו בר

1) Im Monat Tišri des Jahres 5 . .
2) Lišmaš Sohn des Moqeimū . . . . . .

Nach der 5 kommt das Zeichen für 100.

An demselben Türsturz 3 Zeilen, von denen nur die erste lesbar ist. Auf der 3. kann ich nur wenige Buchstaben ohne Zusammenhang erkennen, sodass ich vorziehe, sie nicht wiederzugeben.

1) בירח אדר שנת עקיע קופא חלפא בר צפרי בר ב
2) לשמש בר . . . תופ . . . הקיל . . . . ד בר שלמלת בר עבשלמא מן
(3

1) Im Monat Adar des Jahres 515 (März 214) Qūfā Ḥalfa Sohn Ṣefferī, Sohn des . . .
2) Lišmaš Sohn . . . . . .

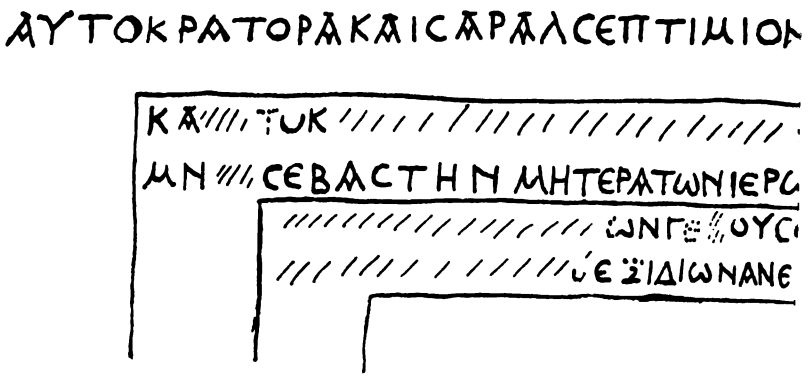
Zu Qūfa vergl. קופין NE. Gl. 362; zu חלפא NE. Gl. 275; zu צפרי Nr. 5 meiner palmyr. Inschriften I (Beiträge zur Assyriologie IV 207—219).

43. (Tafel XXV) Ein zweites, interessantes Resultat ergab die Ausgrabung des nach West hin umgestürzten Portales eines Hauses, in das die christliche Basilika auf Woods Plan Pl. II 25, auf seiner Vedute Pl. I Q hineingebaut worden ist. Hier war kein Anzeichen davon zu bemerken, dass die beiden Pfosten und der Sturz schon einmal anderweit verbaut gewesen wären, die Tür schien auch, nachdem auf dem Areal dahinter die Basilika errichtet war, stehen geblieben zu sein.

Die Pfosten hatten drei Fascien und Bosse für das Kyma, der Sturz jedoch die gewöhnlichen, etwas roh ausgeführten Kymatien, dazu noch eine Perlenschnur und eine mit Eichenlaub und Eicheln verzierte Platte; Fries und Geison fehlten.

Digitized by Google

Digitized by Google



Αὐτοκράτορα Καίσαρα Λ. Σεπτίμιο
κα[ὶ Αὐ]τοκ[ράτορα Καίσαρα Λ
μν[ην] Σεβαστὴν Μητέρα τῶν
παντὸς ἀνθρώπ]ων γέ[ν
λου] . . . . . ἐξ ἰδίω

Digitized by Google

Auf dem Plättchen über den Kymatien des Sturzes, sowie auf seinen drei Fascien war eine Bilinguis eingemeisselt, 5 Zeilen griechisch und unmittelbar dahinter 2 kurze Zeilen palmyrenisch.

(Siehe Abbildung B).

In Z. 3 ist Getas Name radiert; auch hinter dem Namen Caracallas befindet sich eine Rasur, ob einfach als Korrektur? Zu Z. 4 vergleiche man den Titel Julians: *τὸν γῆς καὶ θαλάσσης καὶ παντὸς ἀνθρώπων ἔθνους δεσπότην* Dittenberger Sylloge² 424. Den Namen des Stifters ergibt der palmyrenische Text. Die Akkusative der kaiserlichen Namen müssen wohl von *ἀνέστησεν* abhängen; es ist aber nicht klar, wie hier an dem Hause die Widmung der kaiserlichen Familie, d. h. ihrer Bildnisse, zu verstehen sei, vielleicht als Büsten im Friese über der Tür.

Der „grösste Gott, Zeus Belos" ist, wie Nr. 1 gezeigt hat, der Inhaber des grossen Tempels. Ein Symposiarch seiner Priester ist bereits bekannt (Wadd. 2606a *συμποσίαρχον τῶν* TOKCCCA *Διὸς Βήλου ἱερέων*, wohl *τῶν το[ῦ θεοῦ] Διός*, nicht wie Mordtmann a. a. O. 41 ergänzt *τοῦ κυρίου Διός* zu lesen). Salmes war zugleich Oberpriester des Belos, und dass die Gelage in diesem Hause, an dessen Stelle sich später eine christliche Basilika erhob, stattgefunden haben, macht die Inschrift Nr. 44 wahrscheinlich.

Die palmyrenische Inschrift besteht aus 2 Zeilen, die erste nimmt die rechte Hälfte der letzten Linie der griechischen ein, die zweite kürzere Zeile steht mitten unter der ersten. Von der ersten Zeile ist nur die erste Hälfte zu sehen, die zweite Zeile ist gut erhalten. Der Anfang ist nicht sicher zu lesen.

1) ברבנוהי מרוחות שלמא בר מלכו . . . . א
2) מן כיסה בירח ניסן שנת עקי ////!

1) Zur Zeit als er Symposiarch war, ... Šelma Sohn des Malkū,
2) Auf seine Kosten im Monat Nisan im Jahre 514 (April 203).

Die griechische Inschrift ist viel ausführlicher als die palmyrenische. Diese scheint die 3 Kaiser, denen die Ehrung galt, überhaupt nicht erwähnt zu haben. Denn in den wenigen verwitterten Worten, die auf dem Abklatsch keine Spuren hinterlassen haben, können wir nicht die Namen der Kaiser, selbst wenn sie ohne Titel genannt wären, vermuten.

Digitized by Google

Wahrscheinlich war der Stammbaum noch höher hinaufgeführt und vielleicht hat noch die Bemerkung „er hat diese Statuen errichtet“ gestanden. מרזחות entspricht dem *Συμπόσιον* (*θίασος*), wir kennen den Ausdruck im palmyrenischen von den von Littmann gefundenen Altären, die von Thiasiten בני מרזח geweiht sind[1]), im Punischen finden wir den Ausdruck מרזח in der grossen Inschrift in Marseilles CIS I 165[2]).

רבנות ist nicht sicher, vergl. Vog. 5, רבנות שירתא Vorsteheramt der Karawane. Das ב ist wie Cl. G. gezeigt hat, zeitlich aufzufassen. Es fragt sich nun, ob מרזחות *συμπόσιον* oder vielleicht Haus des Symposions oder Gilde der Thiasiten bedeutet. Man könnte nämlich die 3 Endbuchstaben von רבנות auch סים lesen und hätte dann רב סים מרזחות Vorsteher des Schatzes der Symposiongilde. Das ב von רב liesse sich vielleicht als letzter Buchstabe von קרב auffassen, da es nicht ganz sicher ist, ob die Inschrift mit dem ב wirklich anfängt. Dann hiesse es: „Es hat geweiht der Vorsteher des Schatzes der Symposionsgilde Salma Sohn des Malku S. d. . . . . [diese Statuen] auf eigene Kosten etc. Ich halte die erste Auslegung für richtiger, doch will ich auf diese zweite Möglichkeit verweisen.

44. In die Nordwand des Chores der Basilika ist ein Epistyl oder ein Türsturz eingemauert, der zu Anfang gebrochen ist und am Ende in dem Mauerwerk verschwindet. Sein Kyma ist abgemeisselt worden; auf der obersten Fascie trägt er die einzeilige Inschrift:

---

[1]) Zuerst veröffentlicht J. A. 1901 II pg. 374—390; siehe hierzu Lidz. Eph. I pg. 343ff. T. C. pg. 302ff. und R.A. IV 568 Un thiase palmyrénien.

[2]) Vergl. T. C. pg. 121. 122.

Digitized by Google

69

. . συμπ]όσιον καὶ τ(ὸ) προ αὐτῆς ἕτερον συμπόσιον καὶ τὰς οἰ[κίας . .
oder nicht vielmehr [θυσίας?

Digitized by Google

I. Grabinschriften.

Was wir von Grabinschriften in Palmyra beobachtet haben, steht zunächst auch auf Türstürzen grosser Grabgebäude.

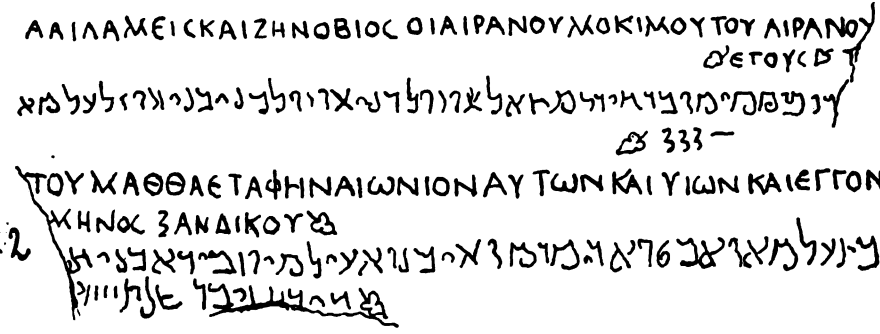
45. So haben wir bei dem vollständig eingestürzten und einen grossen Trümmerhaufen bildenden Mausoleum, das als Point de vue der Damascener Strasse diente (die Bilinguis Wadd. 2622, Vog. 71 stammt davon her), den an der Südseite liegenden Sturz umdrehen lassen; er war 2,75 m lang, 0,78 hoch, gehörte zu einer 1,79 im Lichten breiten Tür und trug vielleicht einstmals eine Reihe von Büsten auf dem Fries. Aber unsere Hoffnung auf Namen und Datum des Erbauers wurden getäuscht: Die Oberfläche der Fascien war vollständig verwittert und zu Anfang der 2. Fascie nur noch ΑΛΛΗ//// zu erkennen. Die zitierte Bilinguis steht übrigens auf drei, wie es scheint, einst zur Südfront des Gebäudes gehörigen Wandepistylen, und zwar auf der obersten Fascie, und am Schluss habe ich ΚΑC, nicht bloss ΚΑ//// gelesen. Man bemerkt in dem Trümmerhaufen Sarkophage und Sarkophagplatten mit liegenden Figuren. Die Kunstformen weisen auf das 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr.

46. Ferner ist es uns gelungen, die Inschrift Wadd. 2617 — Vog. 1_2, die Waddington nicht mehr gesehen hatte, wiederzufinden und dazu auch die Fortsetzung auszugraben. Sie steht auf einem in zwei Stücke zerbrochenen Türsturz, der zu einem eingestürzten Grabturme, etwa 150 m südlich vom Diokletianslager, gehört.

Die Abschrift von D. Krencker.

Wadd. 2586 steht für den Genetiv *Μαϑϑᾶς* nur *Μαϑϑᾶ*.

Digitized by Google



Stück 1 = Wadd. 2617. de Vogüé 1.

Stück 2

55

Ἀαιλάμεις καὶ Ζηνόβιος οἱ Αἰράνου Μοκίμου τοῦ Αἰράνο[υ] τοῦ Μαθθᾶ[ς] ταφὴν αἰώνιον αὑτῶν καὶ υἱῶν καὶ ἐγγόνων ἔκτισαν

ἔτους [ξυ΄] μηνὸς Ξανδικοῦ

Digitized by Google

Auch der palmyrenische Text ist von dem Regierungsbauführer D. Krencker vortrefflich abgezeichnet worden, so dass er lückenlos und sicher wiedergegeben werden kann. 2 Zeilen.

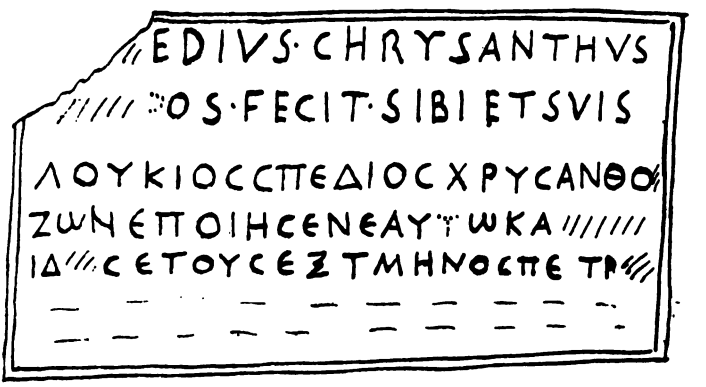
1) קברא דנה בית עלמא ו אסטוא קדמוהי בנו אעילמי ו זבידא בני חירן
בר מקימו בר חירן מתא לה ו לבנוהי ו לבני בניהון לעלמא

2) בירח ניסן שנת //// קככב

1) Dieses Mausoleum, als ewige Stätte und die Stoa vor ihm erbauten Aai'lamai und Zebeida, die Söhne des Ḥairān, Sohnes des Moqeimū, Sohnes des Ḥairān, Sohnes des Matta für sich und seine Söhne und seine Enkel für die Ewigkeit
2) Im Monat Nisan im Jahre 460 (April 149 n. Chr.).

Nach dem Text ואסטוא muss man annehmen, dass man durch eine Halle in das Innere gelangte.

47. Aus dem Innern eines Grabturmes endlich stammt wohl die ringsum profilierte Platte mit einer bilinguen Inschrift, die jetzt am Fuss einer modernen Hauswand östlich vom grossen Tempel eingemauert ist. Es ist wohl die einzige Trilinguis aus Palmyra. Leider versagt der Abklatsch für den palmyrenischen Text vollständig.



L. Sp]edius Chrysanthus
viv]os fecit sibi et suis.
Λούκιος Σπέδιος Χρύσανθο[ς
ζῶν ἐποίησεν ἑαυτῷ κα[ὶ τοῖς
ἰδ[ίοι]ς, ἔτους ἑξτ΄ μηνὸς Πε[ριτίου (Febr. 54 n. Chr.)

Digitized by Google

K. Tesseren.

48. Viereckige Tessera, 2 cm breit. Auf der Vorderseite

eine Darstellung wie Vog. pl. 12, 126: eine männliche Büste in Vorderansicht, bekleidet und mit der Tiara auf dem Kopfe; über den Schultern jederseits ein Stern und seitlich von der Büste je ein Palmzweig. Unter der Büste in einer Zeile:

שלמא מלכו

Šelma Sohn des Malku.

Die Namen sind bekannt.

Auf der Rückseite innerhalb eines Kranzes der Abdruck einer Gemme mit der Büste der Athena im Profil n. r.; in den vier Ecken ausserhalb des Kranzes je ein Stern.

49. Kleine oblonge Tessera, 14 : 11 mm gross. Auf der Vorderseite ein gelagerter Mann wie bei Vog. pl. 12, 125. 127. 128 und im Felde über ihm die Inschrift:

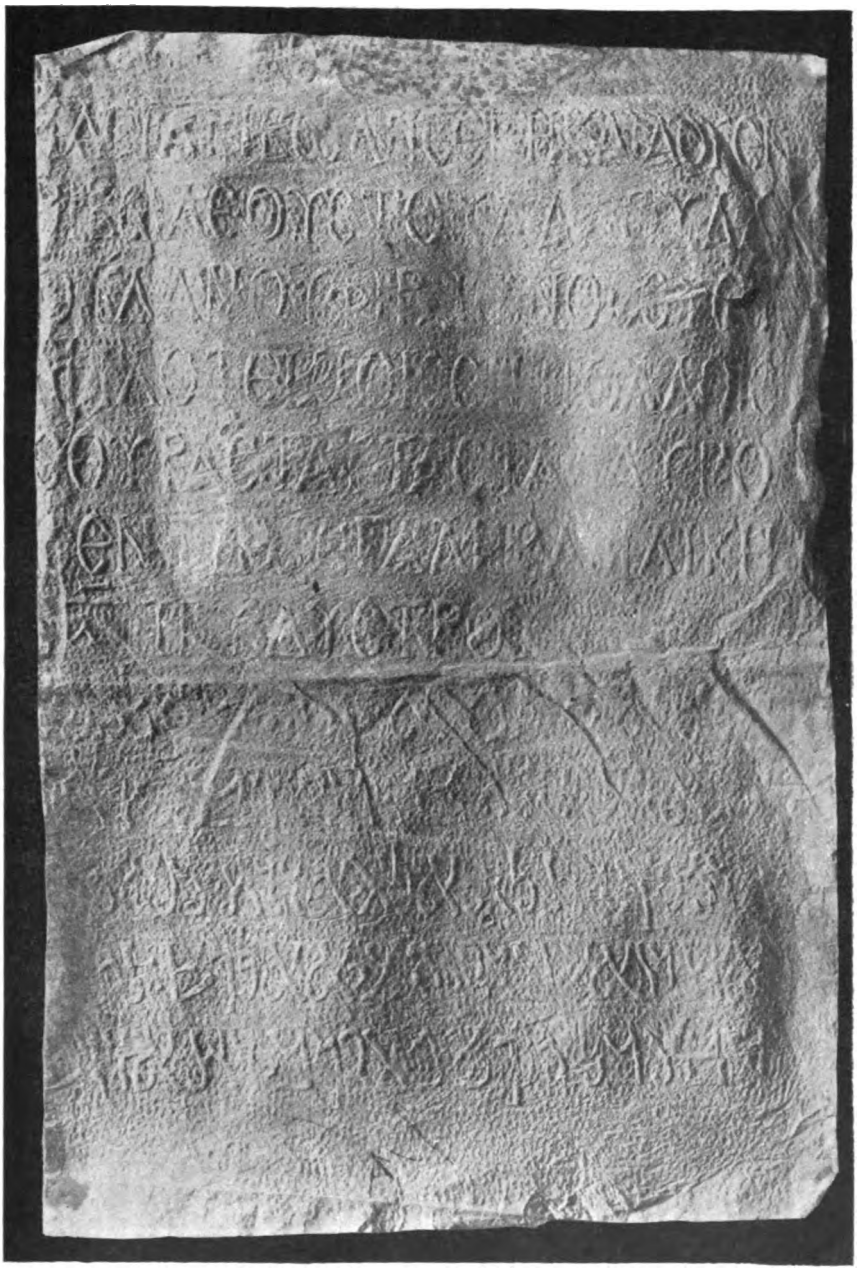
חירן Ḥairān.

Hinten ist das Feld von einer Perlenlinie umzogen; darin eine vierblättrige Rosette und zwischen den Blättern dreimal je ein kleiner Buckel.

Digitized by Google

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Digitized by Google



Inschrift 1 (a.)

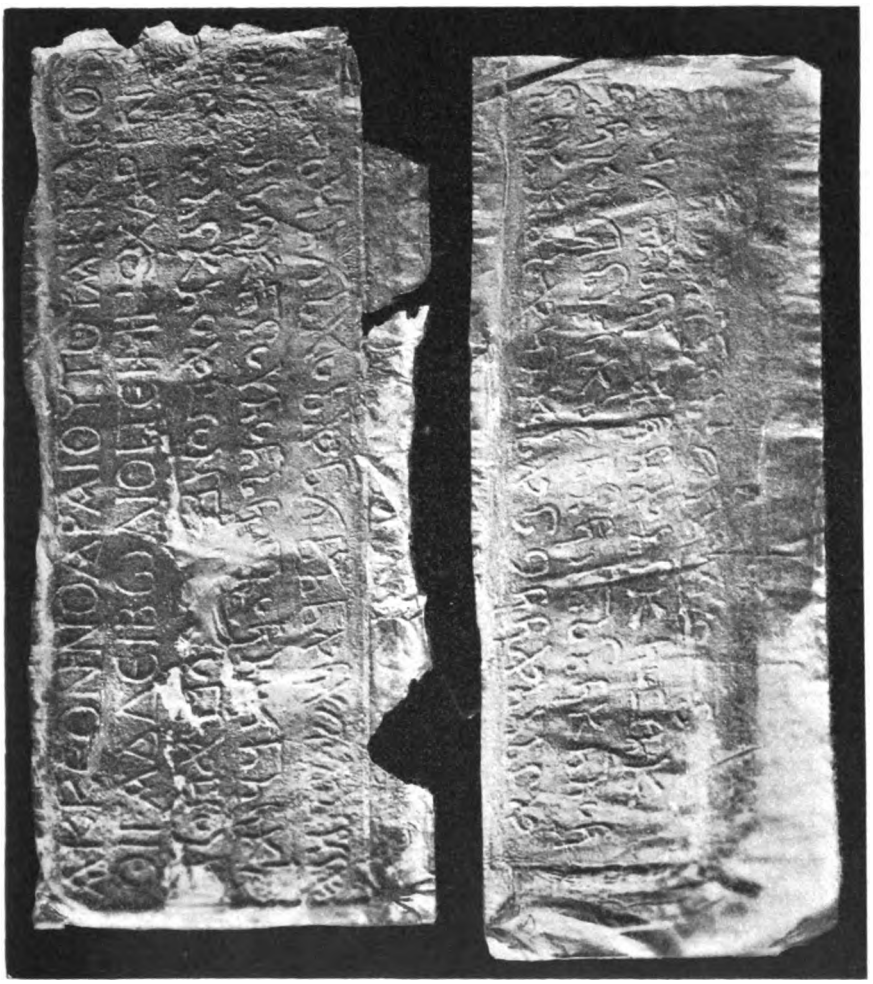
Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 1 (b.)

Digitized by Google

Digitized by Google



Inschrift 5.

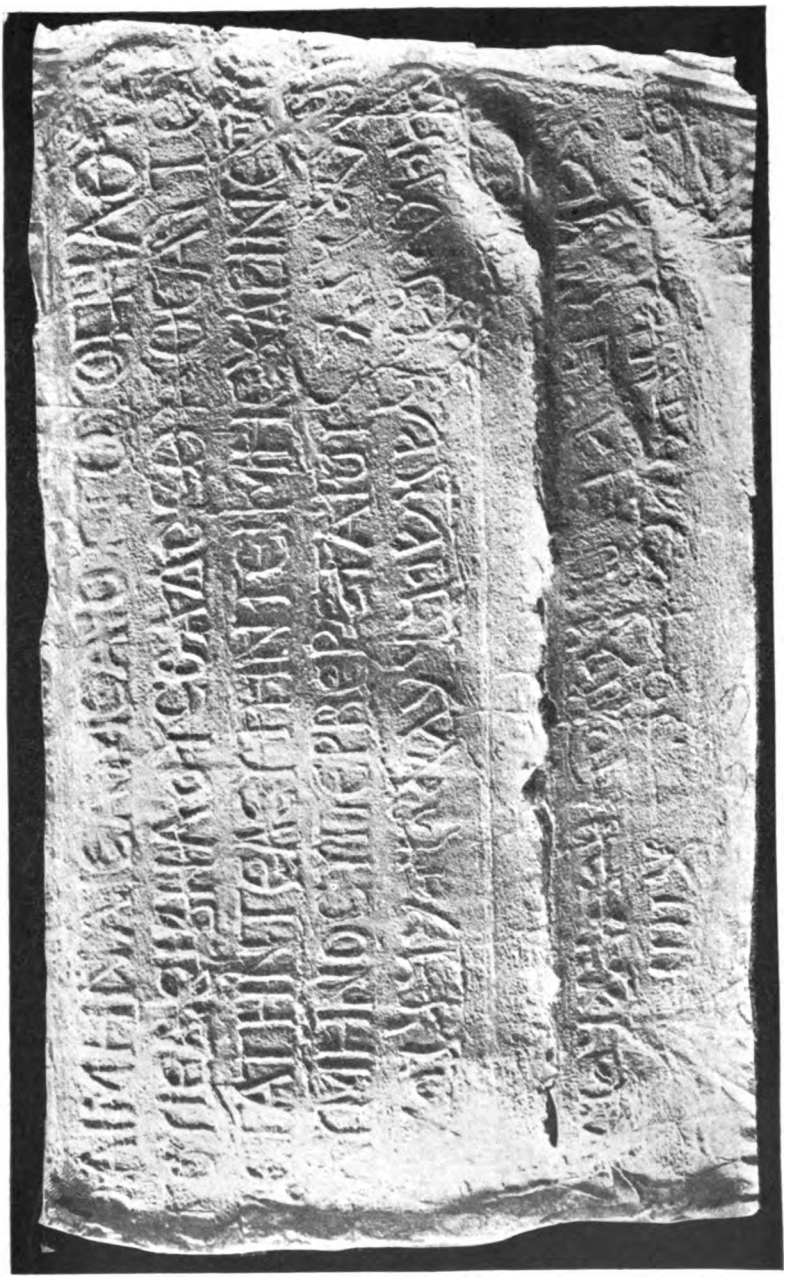
Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 7.

Digitized by Google

Digitized by Google

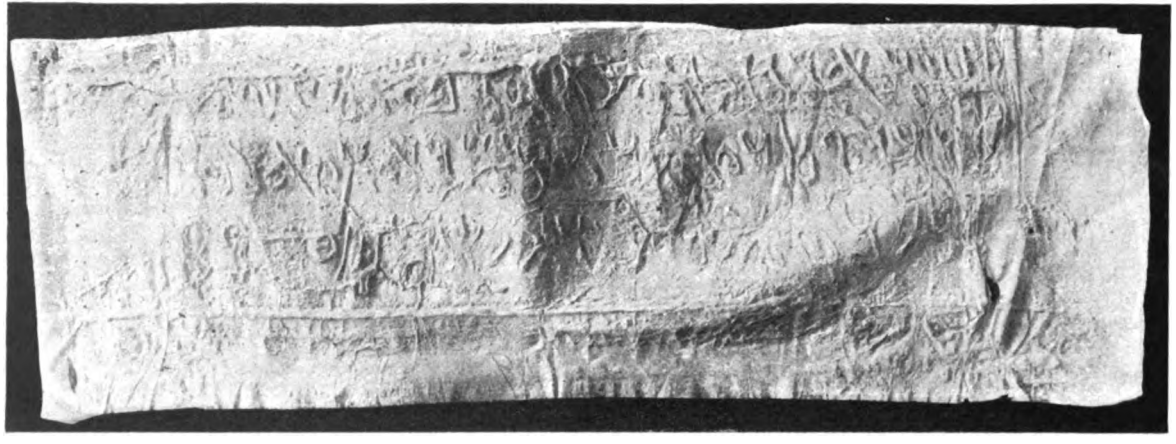


Inschrift 8.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 9.



Inschrift 10.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 11.

Inschrift 13.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 14.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 21.

Digitized by Google

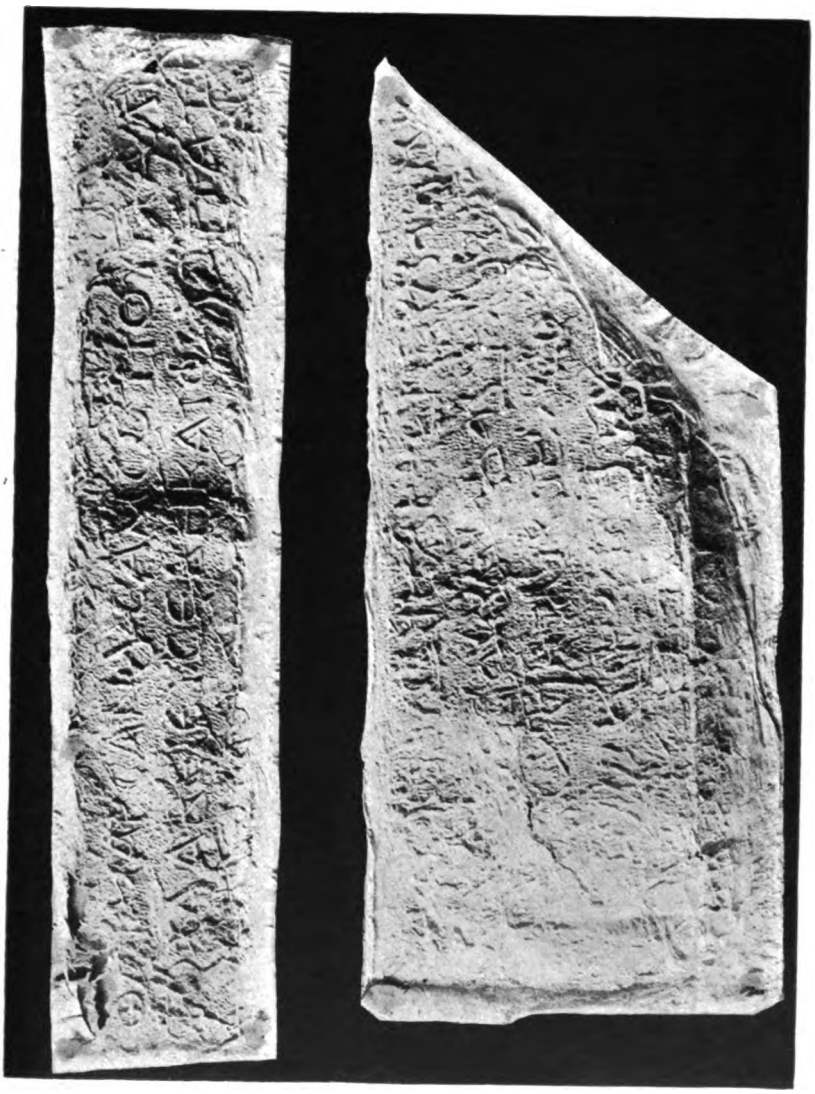
Digitized by Google

Inschrift 22.

Inschrift 23.

Digitized by Google

Digitized by Google



Inschrift 24.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 26.

Inschrift 27.

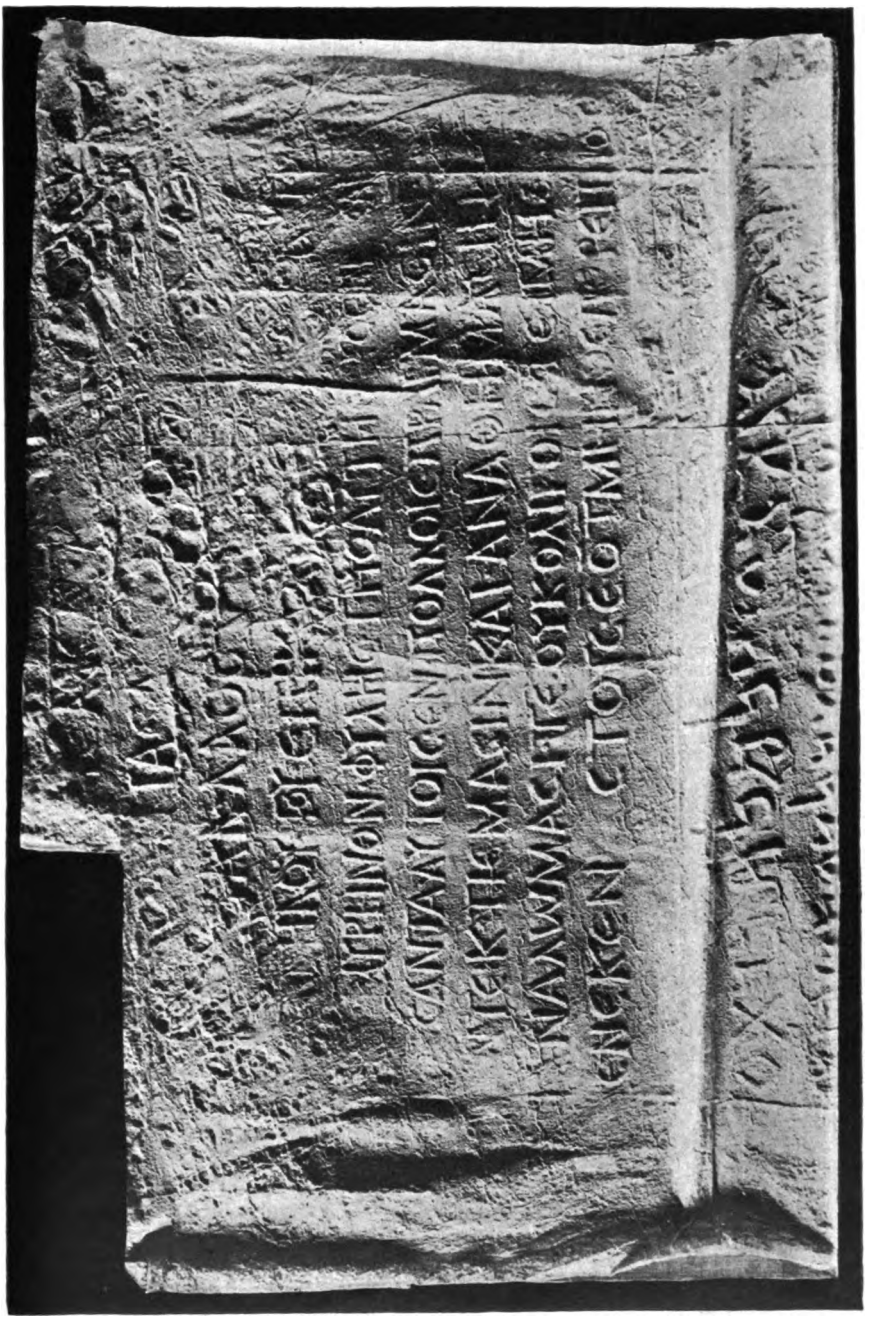
Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 28.

Digitized by Google

Digitized by Google



Inschrift 29 (a.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 29 (b.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 84 (a.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 34 (b.)

Digitized by Google

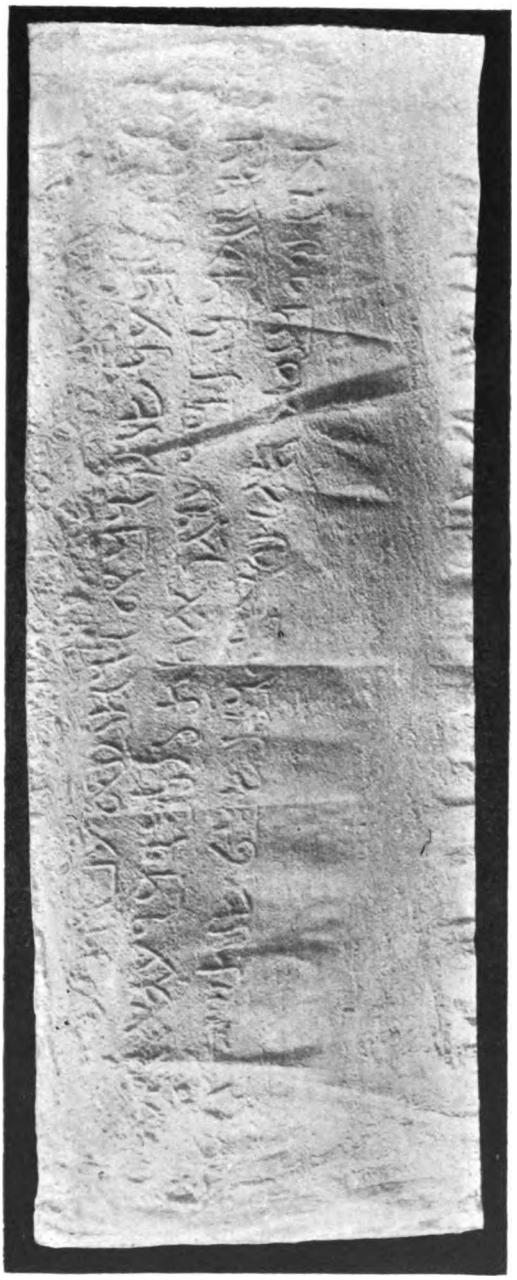
Digitized by Google

Inschrift 35.

Inschrift 37.

Digitized by Google

Digitized by Google



Inschrift 36.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 38.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 39.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 40.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 41.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 42 (a.)

Inschrift 42 (b.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Inschrift 43 (a.)

Inschrift 43 (b.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1905. 3.
Eingetragener Verein.

10. Jahrgang.

The Doctrine

of

Sin in the Babylonian Religion.

By

Julian Morgenstern.

Zu beziehen durch
Wolf Peiser Verlag
Berlin.

Digitized by Google

Digitized by Google

Table of contents.

		pp.
	Table of Contents	III
Chap. I.	The Babylonian Conception of Sin	1
Chap. II.	Evil Spirits	6
Chap. III.	Good Spirits	22
Chap. IV.	Removal of Evil Spirits	28
Chap. V.	The Gods of the *Āšipu*-Ritual	83
Chap. VI.	The Sin-Offering	101
Chap. VII.	Analyses	119
Chap. VIII.	Recapitulation	141
Chap. IX.	Purification-ceremonies in the *Bārū*-Ritual	146
	Conclusion	152
	General Index	154
	Index to Biblical Passages	157

Digitized by Google

Digitized by Google

Chap. I.

The Babylonian Conception of Sin.

As has been shown, religion was originally the relation existing between the gods and man. The duty of man to bring sacrifices and to please the gods in every possible way, that he might enjoy their favor — this was religion. The relation of man to man was entirely foreign to this. Not until late do religion and morals become one[1]).

Misfortune of all kinds was the result of the divine anger. The gods were the arbiters of destiny, the judges, who decreed good or evil as man deserved. If evil came, the god was angry. What could have caused this? Sin! This is one of the fundamental principles of the Babylonian religion, if not of all primitive religions — whatever incites the anger of the gods, is sin[2]).

And what could this sin have been; what could have so enraged the deity that he sent this evil? Perhaps the unfortunate

---

[1]) Cf. Tiele: "Elements of the Science of religion." I102 Relig. Sem. 53f.

[2]) Notice that this is the argument advanced by Bildad, Job 83—4 This principle is especially noticeable in the Babylonian "penitential psalms". There the afflicted man cries out in his anguish, "The sin I have committed, I do not know" (B. P. IV obv. 19—21, 42—45 cf. V R. 50a 33/34). His suffering proved that he must have sinned, although he could not tell wherein the sin lay. Often he would accuse himself of many sins (B. P. II rev. 3/4; IV obv. 36—41, rev. 45—48; VII obv. 18; B. M. S. VII 47), would regard himself as a sinner from childhood (Cr. II pl. 3 obv. 19—21). Sometimes he did not even know against what god he had sinned; who it was that was angry. (B. P. IV obv. 3—9). For this principle in the N. T. cf. John 9, 2.

Digitized by Google

man had violated the laws of justice; had wronged a neighbor, whose protecting god thus exacted vengeance. This answer is possible, and, as morals became more and more a part of religion, came indeed to be considered a valid cause of divine anger. But originally this lay nearer home. What could have aroused this anger, must have been some wrong offered the god himself. But since man was related to the gods only in a religious sense, only through sacrifice, sin must originally have been purely ritual. Either the man had neglected to offer his sacrifice, or else had not offered it properly[1]).

For not everything was suitable for sacrifice. The gods partook of only the purest foods, offered in such a manner that no uncleanliness could come upon them. The least impurity, and the sacrifice was defiled[2]). And not every one could offer sacrifice or participate in the divine services[3]). Before the *bārū*-priest could perform his holy duties, he had to fulfill certain requirements, had to be of noble, priestly blood, a descendant of Enmeduranki; had to be of perfect bodily growth, and thoroughly acquainted with his priestly duties[4]). Without doubt similar conditions had to be met, not only by other priests, but by laymen as well[5]). Before the layman could bring sacrifice, he had to be ritually clean; otherwise it would not be accepted. Therefore, since it was man's duty to offer sacrifice, it was first of all his duty to keep himself ritually pure. Any neglect of these duties was sufficient cause for the gods' anger; was sin. Sin was thus originally merely the transgression of ritual laws, and as such appears throughout the Babylonian religious literature[6]).

The usual method, by which the gods visited their anger upon man, was through sickness. Sickness was therefore an indication of sin. But more than this, it was also a state of

---

[1]) Cf. Relig. Sem. 163.

[2]) Cf. IV R. 19 No. 2 61/62; 26 No. 7 33/34; No. 5, 10ff.

[3]) Cf. Relig. Sem. 148, 151f.

[4]) Beitr. XXIV 23—24.

[5]) Cf. below.

[6]) In *Šurpu* alone were moral transgressions regarded as sin. No distinction was there made between them and ritual sin.

Digitized by Google

impurity, unfitting man for participation in religious services; was therefore, not only an indication of, but in itself, sin. Sickness was caused by evil spirits, the messengers of the gods' anger. They entered the doomed man's body, and firmly seated there, carried on their work of evil, undisturbed. Their presence was therefore synonymous with sickness and uncleanliness; consequently also with sin. In time the evil spirits ceased to be looked upon as messengers of the gods' anger; became independent of them; the inveterate enemies of their creature, man. Consequently, even more than before, was a sick man, one possessed by evil spirits, unclean and distasteful to the gods, *i. e.* a sinner.

Therefore in the Babylonian religious literature the expressions, sin, uncleanliness, sickness, possession by evil spirits, are pure synonyms. They denote an evil state of the body[1]), the result of the divine anger[2]). It unfitted man for participation in religious ceremonies; made him, for the time being, an outcast[3]).

Thus we read[4]): Mayest thou be freed from *aranka māmītka ḫiṭītka qillatka nīška muruṣka tānīḫka kišpu ruḫū rusū npšašu limnūti ša amelūti*, from thy sin, bann[5]), transgression, wickedness, curse, sickness sighing, witchcraft, spell, charm, evil machinations of men.

And again[6]):

maruštu imḫurannima dīna ana dān,
purussā ana parāsi maḫarka akmis;
dīni dīn purussa purus;
usuḫ murṣu limnu ša zumriia;
kuššid mimma limnu ša šērāniia u buānēia;
limuttu ša ina zumriia šērāniia u buānēia ibbašū
ina ūmi annē littaṣīma anāku nūra lūmur.

[1]) *Lumnu ša zumri.*

[2]) A common expression for "sin" was *šērtu*. It also denoted "punishment" (for sin?) (cf. H. W. B. 636a). According to Jensen, (K. B. VI, I, 340), its original meaning was "anger" (of the gods?).

[3]) *Šurpu.* III, 115—125.

[4]) *Šurpu* VIII, 26—28.

[5]) *Māmītu* = "bann" = "uncleanliness;" cf. below.

[6]) Sm. 1371 + Sm. 1877 (= K. B. VI, I, 266—267).

Digitized by Google

Uncleanliness[1]) has come aginst me, to judge (my) cause,
To decide (my) decision, have I knelt down before thee;
Judge my cause, decide my dicision;
15. Tear out the evil sickness of my body;
Destroy all evil of my flesh and my sinews;
May the evil in my body, my flesh, and my sinews
On this day come forth, and may I see the light.

Again[2]), we find Ašurbanipal praying during an eclipse, which was also considered the work of the evil spirits:

15. *ina lumun idāte pl. ittāte pl. limnēti pl. lā ṭābāte pl.*
ša ina ekalliia u mātiia ibašā (-a)
aššum ūpiš limutti (-ti) muṛsu lā ṭābu arni
qillat ḫiṭīti ša ina zumriia . . .
ekimmu limnu ša ittiia raksuma ušaḫ . . .
20. *amḫurka ušapīka*
nīš qātiia muḫur šimē taṣlīti
pušur kišpiia pusisi ḫiṭāteia
usuḫ (-uḫ) mimma limnu ša ana nakās napištiia illika (-ka).

20. In the evil of the signs and portents, evil and not good,
Which are in my palace and my land;
Because of the evil magic, the disease that is not good, the iniquity,
The transgressions, the sin, that are in my body[3]) . . .
The evil specter that is bound to me and . . .

20. I have petitioned thee, have glorified thee!
The raising of my hand accept! Hearken to my prayer!
Free me from my bewitchment! Remove my sin!
Tear away whatever evil may come to cut off my life!

---

[1]) For this meaning of *maruštu*, cf. K. B. VI, I, 374f.

[2]) B. M. S. L., 15—23.

[3]) King reads here, „The transgression, the sin that is in my body, etc." He seems to refer the clause, *ša ina zumriia* to *ḫiṭīti* alone. However from analogy with other passages in the religious texts, where all the evils here enumerated, are located in the body, it is better to refer the clause to all these terms; cf. *mimma epēš limutti ša ina zumrišu bašū* (IV R. 20 No. 2, rev. 2); *nakma u nakimti ša zumriia* (IV R. 28 No. 3 obv. 11) *muṛṣu ša zumriia* (B. M. S. XXX, 12); and Sm. 1371 etc. (cited above).

Digitized by Google

Finally of the evil spirits it is said[1]):

asakka marṣa ina zumrišu iškunu;
māmīt limuttim ina zumrišu ibšū;
umunnā ina zumrišu iškunu;
namtāra limna ina zumrišu ibšū;
imta limutta ina zumrišu iškuni;
arrat limutta ina zumrišu ibšū;
limna arna ina zumrišu iškuni;
imta šērta elišu ibšū;
limutta iškunu;
amēlu limnu pāni limnu pū limnu lišānu limnu,
kišpi ruḫū rusū upšašē mimma limnu,
ša ina zumur marṣi iššak (?) -nu . . .

They put a woeful fever in his body;
A ban of evil hath settled in his body[2]);
An evil disease they have put in his body;
An evil plague hath settled in his body;
An evil venom they have put in his body;
An evil curse hath settled in his body;
Evil (and) sin they have put in his body;
Venom (and) iniquity have settled upon it;
They have worked evil;
The evil man, evil face, evil mouth, evil tongue,
Evil spell, witchcraft, sorcery,
Enchantment, and all evil,
Which have been put in the body of the sick man . . .

These, and many other passages[3]), prove that sin, evil, sickness, possession by evil spirits, witchcraft, and misfortune, are all one and the same thing in the Babylonian religion[4]); something material, that has entered the body of the

[1]) U. L. III, 40—54.

[2]) Or better, „they caused to settle;" cf. 11. 46—47 where *ibšū* is not only in parallelism with *iškuni*, but is also followed by an accusative.

[3]) Cf. IV R. 17 obv. 47—rev. 3; 57 (= B. M. S. XII) obv. 62ff.; B. M. S. I, 39—48; II, 32—39; XXVII, 15ff.

[4]) Exactly the same idea is found in the N. T. Math. 9, 2; Mark 2, 5; Luke 5, 20. Jesus says to the sick man, whom he has cured, „Go, thy sins are forgiven." Cf. John 9, 2; also Relig. Sem. 152f.

Digitized by Google

afflicted man. Consequently, the curing of sickness, the expulsion of evil spirits, and the expiation of sin, are identical, and must be so treated.

It is however necessary to first understand thoroughly the manner in which sin came upon the body, and man's means of defense against this. The following chapter will therefore treat of evil spirits.

Chap. II.

Evil Spirits.

As has been said, sickness was a manifestation of the divine anger. To the lively, picture-building, Semitic imagination, this was something more than a calamity sent by the gods; it became their actual messenger, carrying out their wrathful commands. And not alone sickness, but all evils, to which man is heir, were regarded in this light. And, as servants of the gods, they took on, to a certain extent, a divine nature; were, for all purposes, gods of inferior rank, fulfilling the destructive orders of their enraged superiors. However, so far they existed only as mediators of evil between the great gods and men [1]).

But gradually men began to see that evil comes at the most unexpected times; that apparently he who deserves it least, suffers most. And along with the conception of unknown sin [2]), came perhaps a faint presentiment, that the evil was not from the great gods at all; that their messengers had power to work evil according to their own wills. This view developed, until finally we have a host of gods, whose only aim is to work evil to mankind [3]). They are, as far as their acts are concerned, entirely independent of the great deities, who now in turn, become gods of good alone. In this relation, the two

---

[1]) Cf. Tiele: "Elements of the Science of Religion" I 89 ff.

[2]) Cf. p. 1 note 2.

[3]) For evil spirits in the European mythology, cf. Höfler: „Krankheits-Dämonen", Archiv für Religionswissenschaft, Bd. II.

Digitized by Google

hosts are mutually opposed, are actively hostile; but the good gods are the more powerful. In their presence the evil ones can not stand; at the very mention of their names, the latter tremble and disappear.

In time the pantheon of the gods of evil was systematized. The different members were distinguished, and names given to each. They were no longer misfortune itself, but mighty spirits of evil, bringing all calamities upon man. However not all attained this stage of development. Some remained mere demonifications of a particular sickness; were not its bringers, but sickness itself. Others again seem to have represented disease in general. Other calamities, such as destructive tempests, were demonified in the same way.

But although independent of, and hostile to, the evil spirits never entirely lost their original nature as servants, of the gods. And as such, according to the established theological system, they were regarded as of divine birth. Now they appear as children of Anu[1]); again as the offspring of Ea and Damkina[2]); and finally as the progeny of Bēl and Ereškigal[3]).

As gods of sickness, the cause of death, it was only natural to associate them with the underworld. That is their real home, from whence they go forth to work their evil upon man[4]). They are the servants of Ereškigal, queen of the underworld. When Nērgal is sent against her[5]), Ea gives him as attendants, fourteen spirits, the demonifications of different sicknesses. These Nērgal stations at the various gates of the underworld, while he himself boldly enters, overthrows Ereškigal, and associates himself with her in the government of the dead. It is significant, that Nērgal bears a twofold relation to the evil spirits[6]). On the one hand, he is, like the other gods, their enemy, who drives them forth from man; on the other hand, as ruler of the underworld, he is closely allied

---

[1]) U. L. V. Col. I ,1—4; IV R. 58 Col. II, 33; *Maqlū* IV, 45—46.
[2]) U. L. XV, 1—5
[3]) Ibid. V Col. I, 5—8; IV R. 58 II, 34.
[4]) U. L. III, 25—27; V Col. I, 12/13, 22/23; Cun. Texts XVII pl. 25. II, 25.
[5]) K. B. VI, I, 76 ff.
[6]) Cf. below, Chap. V.

Digitized by Google

with him. As creatures of the underworld, they are associated with darkness, and therefore carry out their evil work chiefly at night.

But the home of the evil spirits was not confined to the underworld. They were as much the offspring of the deep[1]), of Ea and Damkina. These two conceptions are easily harmonized. The Babylonians regarded the deep, the apsū, as not merely surrounding, but also underneath the earth. In this sense then, the evil spirits were creatures of both the underworld and the deep.

And not only these, but any deserted, or awe-inspiring place was a favorite haunt of theirs. Thus ruins, cemeteries, mountains, and, above all, the desert, were full of evil spirits[2]), who, without warning, would sally forth and attack every hapless, belated wanderer.

But there were other evil spirits, besides those of sickness. First of all were the ghosts of the dead, especially those, whose deaths were associated with unusual circumstances. Thus[3]):

Whether thou art a ghost that hath come from out the earth,
Or *lilū*, that hath no couch,
Or a woman (that hath died) a virgin,
Or a man (that hath died) unmarried,
Or one that lieth dead in the desert,
Or one that lieth dead in the desert, uncovered with earth,
Or one that in the desert . . .
Or one that . . .

(Some lines wanting.)

Col. V. Or one that hath been torn from out a date-palm,
Or one that hath sunk[4]) in the water, from out a boat,
Or a ghost unburied,
Or a ghost with none to care for it,
Or a ghost with none to make offerings,

---

[1]) U. L. V Col. V, 28—35; XVI, 1—10.

[2]) Notice that this view was held by the Israelites and Arabs also.

[3]) U. L. IV Col. IV, 41—Col. V, 58; cf. V Col. I, 48—Col. II, 4 and A. S. K. T. XI Col. II, 6—16.

[4]) From טבא and not חבא, as Thompson translates.

Digitized by Google

10. Or a ghost with none to pour libations,
    Or a ghost that hath no posterity [1]),
15. Or the *labartu*,
    Or the *labaṣu*,
20. Or the *aḫḫazu*,
    Or a harlot whose body was sick,
    Or a woman (that hath died) in travail,
25. Or a weeping woman (that hath died) with a babe at the breast,
    Or an evil man [2]),
    Or an evil *utukku*
30. Or one that haunteth the neighborhood,
    Or one that haunteth the vicinity,
35. Or one with whom I have on some day eaten,
    Or with whom on some day I have drunk,
    Or with whom on some day I have anointed myself,
40. Or with whom on some day I have clothed myself,
    Or with whom I have entered and eaten,
    Or with whom I have entered and drunk,
45. Or with whom I have entered and anointed myself,
    Or with whom I have eaten when hungry,
    Or with whom I have drunk when thirsty,
50. Or with whom I have anointed myself with oil, when sore,
    Or with whom, when I was cold, I have clothed myself with the garments from his body [3]),
    Until thou art removed,
55. Until thou departest from the body of the man, the son of his god, etc.

In this list those ghosts that had received proper burial rites, whose bodies had not been covered with earth, or whose

[1]) For the correctness of Thompson's translation of *zakar šumi* by "posterity" cf. A. S. K. T. XI Col. III, 50—60 where *zakrat šumi ša ilāni* stands in parallelism with *mārat (il) Anim*. Cf. also Col. II, 32—34.

[2]) Thompson's explanatory emendation, "or an evil man (that hath died)", is neither necessary nor correct. That *utukku limnu* follows, shows that this line refers to the evil spirit, *amēlu limnu*; cf. below, p. 10.

[3]) Thompson translates this line, "Or with whom, when I was cold I have clothed his nakedness with a garment". For the underlying meaning of this line, cf. Relig. Sem. 335 f.

Digitized by Google

relatives had not performed the usual sacrifices and libations for the dead, seem to play an especially important role.

Another class, that can hardly be called evil spirits, but rather, workers of evil, were the witches. Almost the entire *Maqlû*-series is devoted to them, their evil deeds, and incantations against them. They were both male and female, but the latter seem to have been more numerous. They possessed powers superior to the average man, which they used for his destruction. They too carried on their work chiefly at night. They brought all manner of evil, not only to individuals, but also to families and to whole communities. So great was their power that even the evil spirits were subject to their commands.

The conception of witches among the Babylonians probably arose from their innate belief in omens. Almost everything, certainly everything unusual, was for them a portent of good or evil. Therefore it was but natural that a man or woman, distinguished perhaps by unusual bodily characteristics, should be regarded as ominous of evil. And not that alone, but in time such a person came to be looked upon as the actual cause of evil. In the incantations references to the evil man are not infrequent. He is *limnu ša pāni limnu pū limnu lišānu limnu*, "an evil being, whose face is evil, whose mouth is evil, whose tongue is evil[1])". Through his evil mouth and tongue he bewitches men[2]); whoever approaches him may come under his spell.

However the evil spirits most feared, were those of the first class. They were real gods, the ones spoken of as the children of Anu, the offspring of Ea and Damkina. Chief among

---

[1]) Cf. above, p. 5, l. 52; also A. S. K. T. XI (= II R. 17) Col. I, 31–33:

pān limnūti īnu limuttu
pū limnu lišān limuttu
šaptu limuttu imtu limuttu.
The face of the evil ones, the evil eye,
The evil mouth, the evil tongue,
The evil lip, the evil venom.

[2]) U. L. tablet. C. 177/178. *Pū limnu lišānu limuttu mutamū.* Cf. V R. 50 a 67–72 and Cun. Texts XVII. pl. 32, 19/20.

Digitized by Google

them were "The Seven". Really only six [1]) of these are ever mentioned by name [2]). Often they are said to be twice seven [3]).

The six are the *utukku*, *alū*, *ekimmu*, *gallū*, *ilu* and *rabiṣu*. To each the epithet *limnu* is generally applied. These six demons fall naturally into three groups, *utukku* and *ekimmu*, *alū* and *gallū*, *ilu* and *rabiṣu*.

Of these, the last group had its origin in the gods. *Ilu limnu* is nothing but the evil god, who brings calamity. *Rabiṣu* (MAŠKIM)[4]) is thought to denote, "The one who lies in wait" [5]), from the stem רבץ [6]). There was a good *rabiṣu*, as well as an evil. Thus the god, Ṣēru is called the *rabiṣ Ešarra* [7]), and Išum is the *rabiṣu ṣēru ša ilāni* [8]). An (*il*) *rabiṣu bīti* also occurs [9]). The work of these good spirits is *rabiṣūtu*, a synonym of *maṣṣartu*, "watch" [10]). Of the *ilu limnu* and *rabiṣu limnu* but little is known. As they appear in the religious texts, they have lost all trace of their divine origin, and become completely identified

---

[1]) Thompson seems to regard "The Seven" as a group, different from the six whose names are always mentioned together. ("Devils and Evil Spirits" I, Introd. pp. XXIV ff. and XLII ff.). However, U. L. V Col. III, 20—28, disproves this theory: —

sibit ilāni (pl.) limnūtum,
sibit labarti limnūtum,
sibit labartum li'bu limnūtum,
25. ina šamē sibit ina irṣitim sibitma.

UTUG -ḪUL A-LÁ-ḪUL GIDIM-ḪUL MULLA-ḪUL DINGIR-ḪUL MAŠKIM-ḪUL.
Here "The Six" and "The Seven" are clearly identical.

[2]) With this may be compared how, in the Bible, although seven nations were driven out of Palestine by Israel, no more than six are ever mentioned together. Cf. below.

[3]) Cf. l. 25, above, and U. L. V Col. IV 60/61; V 56/57.

[4]) Brün. 5659.

[5]) Cf. HWB. 611; K. B. VI, I, 527.

[6]) Cf. Genesis 4, 7, also K. A. T.[3] 464, 3.

[7]) V R. 52 Col. I 20.

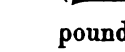
[8]) A. S. K. T. XI Col. IV, 47—48; U. L. tablet K. 178—180.

[9]) III R. 66 obv. Col. III 30.

[10]) K. 111 rev. I 28 (cf. *Maqlū.* notes, p. 127).

Digitized by Google

with the other evil spirits. And even as such it is doubtful if they were to the Babylonians more than mere names. Unlike the other evil spirits, they have no especial characteristics, and are seldom mentioned elsewhere than in the lists of the six[1]).

The *utukku limnu* and *ekimmu limnu* were originally ghosts, who, unable to rest, wandered about the earth, doing harm wherever possible. *Ekimmu* is the usual word for ghost[2]), while *utukku* is used once in that meaning[3]). The ideograms for these two words are almost identical. That for *ekimmu* is GIDIM ( )[4]), that for *utukku*, UTUG ()[5]), both compounds of + or . Delitzsch[6]) considers the first of these signs a compound of (IŠ) and (TAR). The last two signs denote respectively one third and two thirds.[7]). In the Babylonian astronomical-theological system, the goddess Ištar had the numerical value, fifteen. This would then give the *utukku* and *ekimmu* the values, ten and five respectively[8]). The *utukku* is mentioned far more than the *ekimmu*, oftener in fact than any of the evil spirits[9]). The Babylonians even went so far as to distinguish between *utukku's* of the plain, the mountain, the sea, the grave, the river, the forest and the street[10]). The spirit, *šēdu*, may also be designated by either

---

[1]) But cf. IV R. 58 Col. I 16—17, where the *labartu* is said to be surrounded by evil gods and evil *rabiṣu's* (*ilāni limnūti rabiṣē limnūti, šūt pāniki ša ina pāniki illaku*).

[2]) Cf. H. W. B. 57. In V R. 47 a, 46 a synonym for *ekimmu*, *šūlum*, a name derived from the practice of necromancy, is used. Cf. H. W. B. 66a, N. E. XII Col. III—IV (K. B. VI, I, 262 ff.), and I Sam. 28, 11 ff.

[3]) N. E. XII Col. III 24, 28 (K. B. VI, I, 262—263).

[4]) Brün. 11307. Another ideogram for *ekimmu* is GUD (= *alpu*. cf. below); U. L. V Col. IV 14—16.

[5]) Brün: 11312.

[6]) H. W. B 57 b, 157 a.

[7]) Cf. Brün. 11221 and 11224, and H. W. B. 695 a and 655 a.

[8]) This hypothesis I owe to the kindness of Prof. Bezold.

[9]) Cf. the series *Utukkē limnūti*.

[10]) A. S. K. T. XI, Col. I 2—3 and Cun. Texts XVII pl. 16, 27—29.

Digitized by Google

of the above ideograms[1]), while UTUG is once used for *rabiṣu*[2]).

Finally, the last pair, the *alū* (= A—LÁ)[3]) and the *gallū* (= MULLA)[4]). The literal meaning of these ideograms is unknown, but that the last part of each is identical, shows perhaps that they are closely related. These are evil spirits proper; they have no other origin. They are apparently ugly apparitions, changing their forms at will, appearing now as some animal, and again as a distorted, terrifying human being. There are in the Babylonian literature three *alū's*, the heavenly steer (GUD-AN-NA), created by Anu to avenge Ištar on Gilgameš, a strom demon (GÁL-LU), and the *alū* above[5]). As Jensen has shown, these are merely three different forms of the same spirit. When we compare the reading of the ideogram with that for the *gallū*, and furthermore remember, that a favorite form, in which the latter visited mortals, was a raging bull[6]), we have further proof that the *alū* and the *gallū* were but different forms of one and the same demon[7]).

Another evil spirit often mentioned in connection with these six, and perhaps forming the unknown seventh of the group, is the *šēdu*[8]). But little is known of him. He has his counterpart in the *šēdu damqu*, the god spirit, that protects

---

[1]) Cf. Brün. 11308 and 11314. The note to the former is to be omitted, since in the second edition of IV. R. the ideogram is repeated, and also occurs twice in U. L. tablet G. col. I 14—17 and Cun. Texts, XVII pl. 5 35/36. However Brünnow's surmise for no. 11309 is proved correct by IV R.[2] and Cun. Texts, XVI. In II R. 17 Col. 19 and Col. II 60 UTUG is used for *ekimmu*. Haupt (A. S. K. T. pp. 82 and 90) has corrected the latter passage and placed an interrogation-mark after the former.

[2]) Cf. Brün. 11313.

[3]) Brün. 11638.

[4]) Ibid. 7732. MULLA is a compound of GÀL (MUL?) + LÁ. May not MULLA perhaps be read GALLA, and the word *gallū* be derived from it? Cf. below n. 7.

[5]) Cf. H. W. B. 60 and K. B. VI, I, 452 f.

[6]) Cf. U. L. V Col. IV, 14/15 and Cun. Texts. XVII pl. 21, 113/114.

[7]) It may be remarked here, that, with the exception of *ilu* and *rabiṣu*, these six names are of Sumerian origin.

[8]) Cf. *Maqlū*, notes, p. 127, and Cun. Texts. XVII pl. 2, 8—16; pl. 4, 9—11.

Digitized by Google

mankind. That he is closely related to "The Seven", is beyond doubt. In fact the term *šēdu* is used collectively for the entire group[1]).

That "The Seven" had originally nothing to do with sickness, is clear from the above description. That they were rather storm-demons may be inferred from the following[2]):

The evils gods are raging storms,
Ruthless spirits, created in the vault[3]) of heaven;
Workers of woe are they,
That each day raise their evil heads for evil[4]),
To wreak destruction . . .
Of these seven [the first] is the South Wind . . .
The second is a dragon with mouth agape,
That none can . . .
The third is a fierce leopard that carries off (?) young . . .
The fourth is a terrible serpent . . .
The fifth is a furious beast (?)[5]) after which no restraint? . . .
The sixth is a rampant . . . which against god and king . . .
The seventh is a cyclone, an evil windstorm which . . .
These seven are the messengers of Anu, the king,
Bearing gloom from city to city,
A tempest that furiously scours the heavens,
A dense cloud that brings gloom over the sky,
A rushing windgust, casting darkness over the bright day,
Forcing their way with the baneful windstorm.
The deluge of the Storm-God, mighty destroyers are they;
Stalking at the right hand of the Storm-God.

---

[1]) U. L. XVI, 3—4.

[2]) Ibid. 1—5; Cf. 227—276 and Cun. Texts. XVII pl. 37, 1—6; and K. A. T.[3] 459 f.

[3]) For a different rendering of *šupuk šamē* cf. K. B. VI, I, 467 f. However since the sun, moon and stars are located in it, and it is synonymous with *elat šamē*, and *kirib šamē*, and is the opposite of *arali*, it seems rather to denote the whole vault of heaven. Cf. H. W. B. 679 f.

[4]) Since there was an evil spirit known as the *mukīl rēš limutti* (cf. Beitr. XLV Col. I 7 note), it is perhaps better to consider it used here collectively, for all the evil spirits, like *šēdu* in l. 5.

[5]) Cf. Thompson's note, p. 89.

Digitized by Google

45. In the foundation[1]) of heaven like lighting they flash,
To wreak destruction they lead they way;
50. In the broad heaven, the home of Anu, the king,
They take their stand for evil, and there is none to oppose.

So great is their power that they dare to attack the gods themselves[2]) and even by them are not easily repulsed. But in time, perhaps as the result of their relations with other evil spirits, they too became bringers of sickness. As such, they are the heralds of the plague-god Ùra[3]), the messengers of the *namtāru*[4]), the throne-bearers of Ereškigal[5]).

The real spirits of sickness may be also divided into three classes; *labartu, labaṣu* and *aḫḫazu*; *lilû, lilîtu* and *ardat lilê*; *namtāru, asakku* and sickness in general. Of these, each of the first two classes are internally closely related; the third represents a sort of "tailing off" process to the end of which we never come.

The close relationship of the *labartu, labaṣu* and *aḫḫazu* is shown by their ideograms, respectively *il* RAB-KAN-ME, *il* RAB-KAN-ME-A and *il* RAB-KAN-ME-KIL[6]). The reading of the first name is uncertain, *lamastu* being possible. The etymology of the word is of course unknown. *Labaṣu* is usually regarded as coming from the stem, לבץ, "to overthrow", "to

---

[1]) That Thompson's and Kugler's renderings of *išid šamê* as "the height of heaven" and "the milky way" respectively, are both incorrect, is almost self-evident. *Išid šamê* can mean only "the foundation of heaven", i. e. "the horizon". This is born out by IV R. 20 No. 2, obv. 1/2, where *išid šamê* is the place where the sun rises (cf. V. R. 50, 7/8 a.) K. 8531 (Hrozný. M. V. A. G. 103, 5 pp. 8—9) 13/14 speaks of *išid šamê* as the place where Ninib thunders, cf. N. E. XI, 104—106 (K. B. VI, I, 236—237 and note p. 496). In IV R. 28 No. 2 23/26 *išid šamê* is contrasted with *elat šamê* and seems also to be in parallelism with *irṣitum* while *elat šamê* is in parallelism with *šamê*. We must therefore conclude that *išid šamê* can mean only "the horizon", perhaps that point where the sun rises, and *elat šamê*, "the zenith". Delitzsch (H. W. B. 64 b) translates *elat šamê* by "the South", and *išid šamê* by "the North". This of course to be corrected.

[2]) U. L. XVI 70 ff.; K. 64/65.

[3]) Cf. K. B. VI, I, 58 ll. 7—11.

[4]) U. L. V Col. III 7/8.

[5]) Ibid. 9/10.

[6]) Brûn. 4246—4248.

Digitized by Google

destroy". *Aḫḫazu* is probably derived from the stem, אחז "to seize". The last two demons are met with only in connection with the *labartu*, and as their ideograms show, were particular forms of that evil spirit. The *labartu* was a female demon, the daughter of Anu[1]). She seems also to have been in part identified with Ištar. She, together with her two companion-spirits, were closely related to *li'bu*, the fever-demon, and we may probably conclude that all three were demonifications of different kinds of fever[2]). The special prey of the *labartu* was children, but she also attacked grown persons and cattle. In one passage[3]) *labartu* is used as a collective term for "The Seven". This shows how completely the distinction between the different classes of evil spirits was in time lost sight of. In another passage[4]) *aḫḫazu* is mentioned as the name of a disease.

The next class consists likewise of three members, *lilû*, *lilîtu*, and *ardat lilê*. That these two are internally closely related is shown by their ideograms, respectively, LIL-LÁ[5]), KI-EL-LIL-LÁ[6]) and KI-EL-UD-DA-KAR-RA[7]). The ideograms show that the first two were storm-demons[8]). LIL-LÁ is also equivalent to *šâru* and *zaqîqu*[9]). KI-EL-LIL-LÁ is therefore equivalent to "maid of the storm"[10]). KI-EL-UD-DA-KAR-RA on the contary means "the maid of him who oppresses the day"[11]); is therefore a demon of the night. The three however must have become related very early, since they are always met with together in the incantations. So close was this relationship, that

---

[1]) For a thorough treatment of the *labartu*, cf. Myhrman, in Z. A. XVI.

[2]) In IV R. No. 1 (Cun. Texts. XVII pl. 25) obv. 5 and 51/52, *labartu* is identified with *ṭi'u*, a sickness of the head.

[3]) U. L. V Col. III 21—24.

[4]) A. B. M. III Sp. IV 28 ff. Küchler suggests that this may be equivalent to yellow fever.

[5]) Brün. 5939.

[6]) Ibid. 9834.

[7]) Ibid. 7920.

[8]) Cf. KAT[3] 460, 7.

[9]) Brün. 5940—5941.

[10]) *Ardat zaqîqi* or even *ardat lilê*.

[11]) *Ardat mukarrê ûmi*.

Digitized by Google

the ideogram for *lilītu* was often used for *ardat lilē*[1]). Often the determinative, *amēlu*, stands before LIL-LÁ, but the feminine determinative never[2]) precedes the other two ideograms. Probably the first part of these, KI-EL, had the force of a determinative.

That the Babylonians regarded these three chiefly as storm-demons, is beyond question[3]). But it is just as certain that they connected them also with the night. This is no doubt due to the close resemblance of their names to the Assyrian word for evening, *lilātu*. The fact that all demons were supposed to carry on their work chiefly at night, must have furthered this idea. As a demon of the night *lilītu* passed into Jewish traditions, and then into the Syriac.

Of the actual workings of *lilū* and *lilītu* nothing is known. The *ardat lilē* however was more troublesome. Of her we read:

---

[1]) An interesting passage in this connection is U. L. III 197. The ideograms there are MULU-LIL-LÁ, KI-EL-LIL and KI-EL-LIL-DA-KAR-RA. It will be noticed in the first place, that the second ideogram lacks the usual LÁ. To LIL of the third ideogram another tablet gives the expected variant, UD. This proves LIL to be a mistake. The scribe had begun to write KI-EL-LIL-LÁ, for *ardat lilē*, but, remembering that he had already used this for *lilītu*, changed it to the customary KI-EL-UD-DA-KAR-RA, forgetting however to substitute UD for LIL.

[2]) *Maqlū* I 138 reads: *amēl* LIL-LÁ *sinništi* KI-LIL-LÁ, KI-EL-LIL-LÁ. In the second ideogram the usual EL is wanting. In fact one of the duplicates of this text omits KI as well, and only *sinništi* LIL-LÁ remains. This is probably because the scribe, intending to use KI-EL-LIL-LÁ for *ardat lilē*, was forced to distinguish in some way between it and the ideogram for *lilītu*. But with EL or KI-EL omitted, it became necessary to distinguish between this ideogram and that for *lilū*. *sinništi* LIL-LÁ rendered into Assyrian, would be *lilītu*, while KI-EL-LIL-LÁ would be *ardat lilē* and not "the maid of him who oppresses the day". This is exactly the Babylonian conception of the two.

[3]) LIL-LÁ must have been originally a Sumerian storm-demon (cf. Cun. Texts, XVII pl. 37, 1—6, and KAT[3] 460, 7). From the Sumerian name according to the usual process of lengthening the end vowel, the Assyrian *lilū* was derived, and from this the feminine *lilītu*. This became in turn equivalent to the Sumerian, "maid of the storm". The derivation of *lilū* from the Semitic stem לִלָּה, "to be abundant", proposed by Martin ("Textes Religieuses" p. 25) and half way accepted by Thompson ("Devils and Evil Spirits" I p. XXXVII) is of course groundless. The usual ideogram for Bēl, ^{il}EN-LIL (-LÁ) probably points to him originally as a storm-god.

Digitized by Google

ardatu ša bīt zaqīqi ana ardatu ina apti itanūru ardat lilē ša ina apti bīti ana amēli iṣruru ardatu ša kīma sinništi ardu la ir-[— — — — —] ⟦ *ša kīma sinništi ardu lā ikipuši* ⟦ *ša ina sūn mūtiša kuzba lā ilputu* ⟦ *ša ina sūn mūtiša ṣubātsa lā išḫuṭu* ⟦ *ša idlu damqu šillaša lā iptṭuru* ⟦ *šā muššiša šizba lā ibšū* [1]). From this and other passages [2]) it is clear that the *ardat lilē* was a half-human, female spirit, that appeared chiefly to men, and excited their passions, but did not always gratify them [3]). Perhaps we may see in her the demonification of unpleasant sexual dreams [4]).

The final group of evil spirits, as has been said, "tails off" into sicknesses themselves. The chief members of this group are the *asakku* [5]) and the *namtāru*. With them is usually

[1]) W. B. 151.

[2]) *Maqlū*, notes p. 128.

[3]) V R. 50, 59—62a reads as follows:

ša ardat lilē iḫīrušu
idlu ša ardat lilē ikrimušu.

(One) whom the *ardat lilē* has looked upon (sexually),
a man whom the *ardat lilē* has cast to the ground.

It is possible with Thompson ("Devils and Evil Spirits" I pp. XXVII and XXXVIII) to translate the first line, "one whom the *ardat lilē* has married", but comparison with the next line seems to indicate that the *ardat lilē* has exerted violence upon the man. This coupled with the above quoted text and A. S. K. T. XI Col. II 30/31, *ardat* (*lilē*) *ša mutu lā išū*, "the *ardat lilē* that has no husband", and the expression, *ḫāru ša lilē*, "being looked upon by *lilū*", (II R. 62 Col. III, 9 f.) seems sufficient argument for the above conception. It is also noteworthy that A. S. K. T. XI 32/33 speaks of the *idlu lilē ša aššatu lā iḫṣu*, "the man of *lilū* who has taken no wife". This was hardly *lilū* himself, but probably a fourth of this group, a male demon, artificially conceived of, to correspond to the *ardat lilē*.

The Lilith of Rabinic and Syriac tradition, who was the wife of Adam, previous to Eve, originated from this *ardat lilē* rather than from the storm-demon *lilūtu*. The tradition recorded in Midrash Ber. Rab. XX and XXIV, that in the one hundred and thirty years after the expulsion from Eden, when Adam was separated from Eve, each had connection with evil demons of both sexes, resulting in various forms of offspring, all of course evil, may also go back to our *ardat lilē* and *idlu lilē* above. Cf. Conway: "Demonology and Devil-Lore", II pp. 88, 100.

[4]) Cf. U. L. tablet B. 18/19.

[5]) For the reading, *asakku*, instead of *aṣakku*, cf. K. B. VI, I, 433 f.

Digitized by Google

mentioned the *murṣu lā ṭābu*, "the sickness not good", and sometimes the names of particular diseases[1]) or other calamities. Often either word, *asakku* or *namtāru*, is used to denote sickness or pestilence in general[2]).

Both names are derived from the Sumerian; *asakku* from AZAG[3]), meaning, "the one who weakens the strength", and *namtāru* from NAM-TAR[4]), "the one who decides the fate". The *namtāru* was the son of Bēl and Ereškigal[5]), and the latter's messenger. When Nērgal was sent against her, the *namtāru* betrayed his mistress[6]), and thus became subject to Nērgal. As the messenger of Ereškigal the determinative for god stands before his name[7]). "The Seven" are once termed collectively, "the *namtāru*, the beloved son of Bēl and Ereškigal"[8]), and again, "the heralds of the *namtāru*, the throne-bearers of Ereškigal"[9]). In one text *namtāru* appears with the variant *gallū*[10]).

Of the *asakku* little can be said. Apparently the Babylonians dit not conceive of it otherwise than as a pest-demon, and so gave it no definite form nor attributes. In one passage[11]) the names of a long list of ghosts are summed up in the exorcism *asakku māmīt* ^{il} *Anunnaki utammēka*, "*O asakku*, I exorcise thee by the bann of the Anunnaki".

It will thus be seen that, no matter what the origin of the different evil spirits, the Babylonians ceased in time to

---

[1]) *Dimētu*, *li'bu*, *ṭi-u*, etc., cf. also K. B. VI, I, 76, 6—8 and Beitr. XLV Col. I and notes.

[2]) U. L. V Col. III 39/40. cf. 41/42. Ibid. III 164, the *namtāru* appears both as an evil spirit and as a sickness.

[3]) = ID ⊢⊢ PA. Brün. 6592. Jensen (K. B. VI, I, 433 f.) connects *asakku* with the stem, חשך.

[4]) Brün. 2110. In U. L. V Col. III 7/8. LIL-LÁ-DA-RA = *namtāru*. Does this indicate a relation to *lilū*?

[5]) Ibid. Col. I 5—7.

[6]) K. B. VI, I, 76, 19—21 and note 393.

[7]) In the myth of Ištar's descent to Hell, this is invariably the case; in that of Nērgal and Ereškigal on the contrary, the determinative is always omitted.

[8]) U. L. V Col. I 5—8.

[9]) Ibid. Col. III 7—10.

[10]) B. M. S. I, 49.

[11]) U. L. V Col. II 3—10.

Digitized by Google

make any distinction between them. They were the bringers of all evil; they caused eclipses; were raging storms, that swept over the land; destroyed the family life; killed cattle; tore down buildings; they crawled through the cracks in the door and brought all manner of misfortune with them. But, as has been so often said, as demons of sickness, they did most of their evil work. All disease was caused by them entering a man's body. With proper care they might be kept away, but when once they had forced their way into the body, it was not so easy to expel them. To the Babylonian, an evil spirit was something material; not a spirit in the modern sense, but something that entered a man bodily, and had to be driven forth in the same way. And so real was this idea to him, that he came to regard the different parts of the human body as apportioned to the various evil spirits. This is clear from two texts both, alas, very fragmentary.

a-sak-ku ḫab-bi-lu ana qaq-qad [*amēli*]
nam-ta-ru- lim-nu ša a-na na-piš-ti [*amēli*]
ú-tuk-ku lim-nu ša a-na ki-šad [*amēli*]
a-lu-ú lim-nu ša ana ir-ti [*amēli*]
e-kim-mu lim-nu ša ana qab-li a[*mēli*]
gal-lu-ú lim-nu ša ana qa-ti [*amēli*]
ilu limnu [— — — — — — — — —][1]).
The destructive *asakku* to the head of [the man],
The evil *namtāru*, which to the breath (?) [of the man],
The evil *utukku*, which to the neck of [the man],
The evil *alū*, which to the breast of the m[an],
The evil *ekimmu*, which to the waist of the m[an],
The evil *gallū*, which to the hand of [the man]
The evil god [— — — — — — —].

And.: [— — — —] *a-na ir-ti-* [*šu* — — —]
e-kim-mu lim-nu a-na qab-li-šu iṭ-ṭe-ḫi
gal-lu-ú lim-nu a-na qa-ti-su iṭ-ṭe-ḫi
ilu lim-nu a-na še-pi-šu iṭ-ṭe-ḫi
si-bit-ti-šu-nu išteniš (*-niš*) *iṣ-ṣab-tu-ni*
zu-mur-šu kīma i-ša-ti lum-mu-du-uš

[1]) IV R. 29 No. 2.

Digitized by Google

ki-ma e-peš limuttim (*-tim*) [— — — —][1])
[— — — —] to [his] breast [— — — —]
The evil *ekimmu* approaches his waist;
The evil *gallû* approaches his hand;
The evil god approaches his foot;
"The Seven" together seize (him);
They lay hold of his body like fire;
Like the working of evil [— — — — —].

In each of these texts, the parts of the body assigned to the *ekimmu* and *gallû* are identical; and we may infer the same, not only for the *alû* and the *ilu limnu*, but for the rest of the evil spirits as well. However it is doubtful if this apportioning the body would hold good throughout the entire religious literature, since the evil spirits were not distinguished from one another by hard and fast lines.

Accordingly, to the Babylonian, sickness consisted in being possessed by evil spirits, who had entered the body of the afflicted man[2]). Could they be expelled, the man would recover; if not, he remained sick, possibly became worse, and perhaps died[3]).

But since the evil spirits were thus the enemies of man, and their attacks so dangerous, man had to have some means of defence against them; otherwise the whole human race would inevitably perish. What was this?

---

[1]) IV R. 18* No. 4.

[2]) It is possible that not all diseases were so considered. In A. B. M. evil spirits are but seldom mentioned in connection with sickness (cf. above p. 16, note 4). However many of the remedies prescribed in these texts were also used to drive out evil spirits. At any rate there need not be the slightest doubt, that dangerous sicknesses, and especially those but little understood, implied the presence of an evil spirit.

[3]) May we perhaps infer that a dead person was one over whom the evil spirits had acquired complete control, or one in whom an evil spirit was permanently located?

Digitized by Google

Chap. III.
Good Spirits.

Whether the Babylonians were aware of it or not, there is apparent in their theology a trace of dualism, a law of contrast as it were. Whether it may be called a law is uncertain, for the word implies consciousness of a principle, and nowhere, throughout the Babylonian literature, do we find the slightest indication of such a consciousness. But, as is the case with every Nature-religion, this principle does exist; may almost be said to form the very basis of the entire Babylonian theology.

They saw how, during the winter, vegetation was dead, only to be awakened to a new life with the spring. They saw the passage of the sun foreward and backward from north to south; the cycle of the moon's phases; the changes of the seasons, and the many other revolutions, that Nature works. And for them it was not a mere succession of phases, but a fixed motion back and forth; a motion from one end to the other. These ends were direct counterparts. From this went forth the whole doctrine of opposites. Heaven was the counterpart of the earth; the gods, the counterparts of men; winter, the counterpart of summer; death, the counterpart of life; evil, the counterpart of good. This was their solution of the great mystery of life. Life is a state of activity, of "somethingness"; death, on the contrary, passivity, nothingness. The ghosts of the dead retain their earthly forms, but they lie in the underworld inactive, and their food is dust[1]). The gods too are the opposites of men: they bear the latter's form; have the latter's passions; live among themselves like men. Only in relation to, men are their powers superhuman.

This is the law of contrast. The point however must be emphasized; to the Babylonians themselves, it may not have been a law; they may not have been at all conscious of it. And yet it was ever-present in their literature, theology and life.

---

[1]) N. E. XII Col. IV—VI (K. B. VI, I, 262—265).

Digitized by Google

Therefore it need not be at all surprising, that, in contrast to the evil spirits, good spirits also existed, whose duty was to protect man from the former's attacks. What the origin of this belief was, is hard to say. That they existed solely to ward off evil, points to a time when the evil spirits had come to be regarded, no longer as messengers of the gods, but as the inveterate foes of man. It is possible that the good spirits represent the remains of the belief in spirits as messengers of the gods' will, only now this was usually to protect man from the evil demons. It is also possible that the Babylonians came to see that not everybody, who became sick, died; in fact that not everybody became sick; that, in short, the power of the evil spirits must have been limited. Hence the idea, that there must be good spirits guarding man against evil. It is also possible, if any value may be attached to the law of contrast as a law, that the good spirits were conceived of as counterparts of the evil; if there are evil spirits, there must also be good. It is impossible to say which of these three theories is correct; in fact, it is highly probable that some kernel of truth lies at the bottom of each. At any rate, whatever the real origin be, this much is certain: the belief in good spirits followed, and was the direct outgrowth of, the belief in evil spirits.

Chief among the good spirits were man's own deities. Every man had from birth, his personal god and goddess[1]), who watched over him and protected him from evil. These were not new deities but some pair from among the great gods. Thus Ašur and Ašurītu were always the god and goddess of the king of Assyria, but of no one else[2]). It is possible that

[1]) This goddess, like most Babylonian goddesses, was merely the companion and pale reflection of the male deity, and was seldom referred to alone.

[2]) No matter what his god and goddess may have been, on ascending the throne, the king took Ašur and Ašurītu, the patron gods of the land, as his gods. Of course it is possible, that these were the god and goddess, not only of the king, but also of the whole royal family. But this is not probable, for then, in time, all the king's brothers would have had the same gods as he. The oldest son did not always succeed to the throne, and so the theory that this prince may also have had Ašur and Ašurītu for gods, is untenable. Besides, in case the crown-prince died, his

Digitized by Google

a man inherited his deities from his father, or else took that god and goddess as his own, in whose month he was born. Or again, it may be, that the god and goddess of the guild to which he belonged, were also his personal deities. Or finally, a man could perhaps choose his god and goddess at will.

Although belonging to the great gods, a man's personal deities were looked upon as something entirely different from these. They were merely the *ilu amēli* and *il ištar amēli*. the man's protecting deities, his guardians against evil, existing only in relation to that man alone. This is proved by the many passages in which the *ilu amēli* is mentioned as an especial deity in connection with the great gods[1]). When a man became sick, it showed that his personal deity, for some reason or other, had not been able to keep off the evil spirits. In such a case, the *ilu amēli* would entreat one of the great gods, whose power over the evil spirits was supreme, to drive the latter from the sick man's body[2]). After doing this, the great god would restore the man in perfect health to the protecting hands of his god and goddess[3]). This shows that these were deities of inferior rank, but little removed from the actual good spirits.

Related to the *ilu amēli*, but not so clearly defined, were the *ilu bīti*[4]), "the god of the house", and the *ilu ali*[5]), "the god of the city". Just as the *ilu amēli*, each of these had his

---

successor would have had to change his gods. Therefore we must conclude, that at least in exceptional cases, it was possible for a man to change his gods.

[1]) Cf. Beitr. I—XX 55—90, 127 ff. XXVI Col. IV 18, V 80.

[2]) IV R. 17 obv. 39.

[3]) B. M. S. XI 26.

[4]) IV R. 21 No. I (A) Col. I obv. 43; Beitr. XLI—XLII Col. I 15; U. L. tablet. G 6—7. In the last two pages, the *šēdu bīti* and *lamassu bīti* are associated with the *ilu bīti* and the *il ištar bīti*.

[5]) Really there were two conceptions of the *ilu ali*; the first, the remains of the old local-cult idea, by which Marduk was the god of Babylon, Šamaš of Sippar, etc: the second, an *ilu ali*, who, like the *ilu amēli*, was merely a good spirit, protecting the city against evil demons. IV R. 21, No. 1 (A) Col. I obv. 43; Rm. 2, 159, obv. (Cr. II 9) 16—17. B. M. S IV 37, 46; VI 88; VII 19, 26.

Digitized by Google

female associate. They represented expansions of the idea of the *ilu amēli*, and so had absolutely nothing in common with the gods, except their names. They were merely good spirits, guarding the house and the city, and even as such, bore a very shadowy existence.

The real guardians of the house were the two good spirtis, the *šēdu* and *lamassu*. These were represented by the colossi, the so-called "winged bulls," that stood at each side of the entrances of temples and other buildings[1]). Every house had its *šēdu* and *lamassu*[2]), guarding all its entrances, so that no evil spirits might pass through. These images were, of course, mere representations of the good spirits. It is hardly probable that the Babylonians regarded them as the *šēdu* and *lamassu* themselves. These were actual, active spirits, and, while their chief station was the door, they were present throughout the house. It is possible that the image standing to the right of the door was the *šēdu*, and that to the left, the *lamassu*, but this is not certain[3]).

The etymology of the words is uncertain. *Lamassu* may perhaps be related to its Sumerian equivalent *la-am-ma*[4]). The ideogram for *lamassu* is ^{il}KAL; that for *šēdu* ^{il}ALAD[5]). The

[1]) Other images could also be used; cf. Tig. VI 62; Ašurb. VI 60; Beitr. XLI—XLII ff.

[2]) By this is not meant that every house had its colossi. These, of course, stood only before the temples and palaces, and perhaps the house of the wealthy. Poor people had to be content with small images, fastened to the doorposts. This was of course the same idea as that underlying the use of the מזוזות of the Bible.

[3]) U. L. III, 91—94; cf KAT[2], 456,1.

[4]) S b. 176.

[5]) S b. 175—176 seems to give the ideogram *il* KAL for both words, but as this ideogram is nowhere else used for *šēdu*, and there are indications in l. 175 that a wedge has fallen out, it is probably, with Delitzsch, to be read, *il* ALAD. Probably on the basis of these two lines King renders *il* KAL by *šēdu* (B. M. S. VI, 32; XIX, 29; XXII, 8, 64.). This is, of course, if we accept Delitzsch's emendation, to be corrected. Thompson ("Devils and Evil spirits") makes just the opposite mistake. Throughout his work he has transcribed as ALAD, although, wherever the text is interlinear, it is always rendered *la-mas-su*. This is without doubt a mistake.

Digitized by Google

ideogram for *utukku* (UTUG) is also used for *šēdu*[1]), and is in fact the usual ideogram for this word in the series *Utukkē limnūti*. *Sēdu* may be an evil spirit as well as good[2]), and really this seems to have been its original meaning[3]). Then, by law of contrast again, the *šēdu* as a good spirit was conceived of. The two are respectively designated *šēdu limnu* and *šēdu damqu*[4]). As such the ideogram ALAD may be used for both. UTUG on the contrary denotes only the *šēdu* as a good spirit[5]), the counterpart of the *utukku limnu*[6]). In four passages[7]) the ideogram for *ekimmu* (GIDIM) is also used for *šēdu*. The *lamassu* was always a good spirit, called either *lamassu damqu* or *ilu mušallimu*. Delitzsch distinguishes between *šēdu* and *lamassu* as "Trutzgott" and "Schutzgott" respectively. It is not clear on what grounds he bases this distinction. As good spirits, their only function was to protect man and his property from evil demons. In this repect there was no difference between them. ALAD differs from KAL only in that it contains the additional element BE (⊢<). Whether one of the

---

[1]) Cf. above p. 13, note 1. The determinative for god always stands before KAL and ALAD, but never before UTUG, with the exceptions V. R. 51 a 29 and Cun. Texts XVII pl. 2, 8.

[2]) Cf. above, p. 13f.

[3]) In Hebrew and Syriac the word is used for evil spirits alone.

[4]) *Šēdu dumqu*, *damiqti*, or *nāṣiru* also occur.

[5]) One exception to this is found in U. L. tablet K 298/299, where UTUG=*šēdu*, as a bringer of poison. Note however that in this passage, Sin, Šamaš and Ištar, and other gods, as well as the *šēdu* and *labartu*, bring poison to man. This is also the only passage in this series, where *šēdu* occurs without the usual attributes, *limnu* or *damqu*.

[6]) In U. L. tablet. I, 10—11 ("Devils and Evil Spirits" I, 181) Thompson supplies [*u-tuk-ku dum-qi še-e-du dum*]-*qi*, without giving the passage upon which he bases this reading. Until he does, it can not, of course, be accepted. Also Delitzsch's reading *utukku damqu šēdu damqu* (H. W. B. 157 b) is to be corected to *šēdu damqu lamassu damqu*. In Cun. Texts XVII pl 2, 8—11 we find *il utukku* (UTUG) *damqu il lamassu* (KAL) *damqu il šēdu* (ALAD) *damqu* and KA-SA *damqu*. This shows that an *utukku damqu* existed, but still does not justify Thompson's emendation. KA-SA was probably also a good spirit, although, unlike the other ideograms, it lacks the determinative for god. Its reading is unknown.

[7]) IV R. 18 No. 3, Col. I. 24/26; U. L. tablet. G. 14—17; Cun. Texts XVII pl. 5, 35/36; cf. above, 13 note 1.

Digitized by Google

usual meanings of BE[1]) may be found in the BE of ALAD, is uncertain. The god Papsukal was identified with the *lamassu*, and Išum with *šēdu*[2]). It is noteworthy that, like the *šēdu*, Išum was a god of both good and evil.

Although the *lamassu* and *šēdu* were originally protectors of the house, they soon developed into protective spirits in general, so that little distinction existed between them and the *ilu amēli*. This evolution was just the opposite to that of the *ilu bīti*. This was a specialization of the functions of the *ilu amēli*, while the conception of the *šēdu* and *lamassu* as guardian deities of man himself was the result of the generalization of their functions as guardians of the house[3]). That they were closely related to the gods is shown by the determinative that always precedes their ideograms. The goddess Ištar is described as having a *šēdu* before her and a *lamassu* behind her, one to her right, and one to her left[4]). Finally, as a direct working of the law of contrast, just as the body of a sick man was regarded as the seat of an evil spirit, so the sick man prayed that a good spirit might enter his body and dwell there[5]).

Another fact, illustrative of this law of contrast, was that the evil spirits themselves could be used for good[6]). One method of counteracting the effects of witchcraft was for the exorciser to perform the same ceremonies against the witch that she had employed against the sick man. Since the evil spirits were usually subject to the witches, it is not at all sur-

---

[1]) Cf. Brün. 1494, 1499, 1512, 1518, 1519, 1527, 1528, 1533.

[2]) Cf. H. W. B. 381 b.

[3]) On the other hand, a specialization of the functions of the *šēdu* may perhaps be traced in the fact that, in addition to the *šēdu* of the house, other buildings also had *šēdu's*; Cf. IV R. 18 No. 6, 6—8, where the *šēdu* of the stable is referred to.

[4]) B. M. S. VIII 12—13. This probably means a *šēdu* to the right and a *lamassu* to the left; cf. above, p. 25.

[5]) A. S. K. T. XI Col. III, 11—12; Col. IV, 44—45; cf. *Šurpu* V/VI, 11/12, IV R. 18 No. 3. 24/27 a, and Cun. Texts XVII, 29, 25/28 where the man's personal deities are described as, under normal conditions, dwelling in his body.

[6]) Cf. above, p. 11.

Digitized by Google

prising to find the priest now sending them against the witches themselves. Thus[1]):

ina kibsiki rabiṣa ušēṣiṣ;
ekimma paqdāti ḫarrāniki ušassī.
In thy footsteps I will station the *rabiṣu*;
The *ekimmu* will I cause to remove thy guideposts.

These were the good spirits, that guarded man against all evil. Under their protection he was reasonably safe from the demons' attacks. Only in exceptional cases could the latter work their evil in spite of the good spirits[2]). But if the man sinned against his god or goddess, or against any of the great gods, they became angry and withdrew their protection. The man was now defenceless before the onslaught of the evil spirits. They entered his body, bringing with them all manner of ills, and established themselves firmly there. How expel them? The answer to this question is represented by the sum of all the magic and incantation texts of the Babylonian literature. The expulsion of evil spirits was the ever-present problem of the Babylonian religion.

Chap. IV.
Removal of Evil Spirits.

The need for some means to expel the evil spirits from the body was very urgent. Their presence meant continual sickness and suffering, and eventual death. Life therefore depended upon, and was, in a certain sense, the result of, their removal. The chief means, by which this was accomplished, were water and fire.

How this force came to be attached to these two elements is of course unknown. To all Semitic peoples they were the great purifiers, that cleaned everything from evil[3]). Fire too, associated with light, was directly opposed to the darkness of

---

[1]) *Maqlû* III, 146—147.
[2]) Cf. IV R. 18 No. 6, 6—8.
[3]) Cf. IV R. 14 rev. 14 ff. and in the Bible, Mal. 3, 2; Jer. 6, 29.

Digitized by Google

the night, when the evil spirits were most active. Fire and water were also the great benefactors of man, on which the very preservation of his life depended. Finally, even in the most ancient times, a certain medicinal force must have been attached to these elements, more so perhaps than to-day. Probably all these influences, and others as well, worked together, until finally, water and fire came to be regarded as the chief means employed in removing evil spirits. This is clear from the fact that the gods, most active in this work, were those of water and light.

These two elements were closely related in the Babylonian mind. They saw the sun rise every morning in the east, from out the *apsū* [1]), that surrounded the earth, and sink again every evening in the *apsū* to the west. The *apsū* extended underneath the underworld, and was in a vague way related to it. Consequently when the gods of light, Ištar, Tammuz, Nērgal, Išum, and others, spend part of the time in the underworld, they come into a certain connection with the *apsū*. Before being restored to the gods of heaven, Ištar is sprinkled with the water of life [2]). Gibil is *mār apsē*, "the son of the deep" [3]), and also *ša* ^{a} NIN-GUG-SIG *tappušu*, "the companion of Ea" [4]); while Nuzku, who is identical with Gibil, is called *tarbīt aspē binūt* ^{a} *Ea*, "the offspring of the deep, the child of Ea" [5]). And Marduk, originally a sun-god, came to be looked upon as the son and chief messenger of Ea against the evil spirits.

Of the two elements, water was by far the more important; was in fact the basis of all ceremonies for the removal of evil spirits. Besides fire and water, many other means were employed for this purpose, but all subordinate to the use of water. To thoroughly understand this subject, it is necessary to treat each separately. We precede therefore to the discussion of Water.

---

[1]) Since no English word exactly expresses the meaning of *apsū*, I have used this word itself throughout this work.

[2]) K. B. VI, I, 88, 34, 38.

[3]) IV R. 14 rev. 8/9.

[4]) Ibid. rev. 20/21.

[5]) *Maqlū* I, 124; cf. II, 111.

Digitized by Google

The home of the Ea-cult was the ancient city Eridu, at the mouth of the Euphrates and Tigris. This spot was especially sacred in the Babylonian religion. Thus we read[1]):

In Eridu groweth the dark *kiškanu*;
In an undefiled place it springeth forth.
Its appearance is shining lapis
Which reaches unto the Ocean.
The way of Ea into Eridu[2])
Is bountiful in luxuriance.
Where earth is, there is its place,
And the couch of the goddess Id, its home.
Into the undefiled dwelling, whose shadow, like a forest grove
Spreadeth out, no one enters[3]).
In its depths are Šamaš and Tammuz[4]).
At the opening of the mouth of the two streams
The gods Ka-Ḫegal, Ši-Dugal, (and) — — of Eridu
Have gathered this *kiškanu*, and over the man
Have performed the incantation of the deep.

Again Marduk is directed by Ea to take water from the mouth of the two streams and with it sprinkle the sick man[5]).

This was but natural. The waters of the Euphrates and Tigris were sacred; therefore efficacious in driving out evil spirits[6]). Consequently the place where they together flowed

---

[1]) U. L. tablet. K. 183—202. I have taken some liberties with Thompson's translation, thinking that a more literal rendering was better suited to the purpose of this work.

[2]) *Ša il Ēa tallaktašu ina Eridu* can mean only "the way of Ea into Eridu", and not as Thompson translates, "from Ea its way in Eridu."

[3]) The meaning of these two lines is not clear.

[4]) Although the tree of Eridu, and therefore of Ea, two sungods dwell in its depths. This again shows the close relationship between fire and water in this ritual.

[5]) IV R. 22 No. 1 (= Cun. Texts XVII pl. 26), rev. 10 ff. Cf. Cun. Texts, 38, 33/34.

[6]) Cf. *Šurpu* VIII, 66; *Maqlû* V, 132; U. L. IV Col. V, 63—66; V Col. II, 59—60.

Digitized by Google

into the *apsū* was especially sacred. The waters of the Euphrates were apparently the more potent; at any rate they were more often referred to[1]). However, the water of other rivers could also be used[2]).

Water of springs too was sacred and often used in ceremonies[3]). Every temple needed pure water for this purpose. Those situated on a river probably used river-water[4]). Wherever this was not obtainable, spring-water had of course to be used. Possibly every temple had one or more sacred springs. We can understand the significance of the report, that a fox had fallen into a spring in the park of a temple of Ašur[5]). The water of this spring was thus defiled. Again we read of holy water from the spring of the temple of Marduk[6]); and in another passage[7]),

> I have washed my hands, have cleaned my body,
> With pure spring-water that is in Eridu.

Thus even in Eridu, not only water from the mouth of the two streams was used, but also that from springs. This shows how sacred spring-water was. Both Ea and Marduk were called respectively lord and god of the springs[8]).

However the real source of water used in the incantations was the *apsū*, the deep. All rivers and springs were parts of this. Man's great benefactor was Ea, the god of the *apsū*. From out its midst rose the sun-gods, bringing release from evils. Its waters were *mē ṭābūti*, "good waters," those of the

---

[1]) Cf. IV R. 14 No. 2; *Šurpu* IX, 111.

[2]) Cf. Rm. 2, 149 (Boiss. Doc. I p. 33, 9). This passage is extremely interesting. To cure scorpion-bite a man is directed to bathe (literally, "to dip") in the river seven times. Cf. II Ki. 5, 10.

[3]) Cf. IV R. 26 No. 7, 34; 56 Col. I, 15, 24; Cr. II pl. 8 rev. 6; U. L. IV Col. V, 65/66; V Col. II, 60; A. S. K. T. XXI, 35/38. Also Relig. Sem. 176 ff. and 135.

[4]) Cf. Bruce: "Three Inscriptions of Nabopolassar" (A. J. S. L. XVI, 178 ff.) II Col. II, 7—9.

[5]) K. 551 (= AL 4 p. 76; Harper's Letters. 142).

[6]) IV R. 60 obv. 21.

[7]) *Maqlû* VII, 115—116.

[8]) II R. 38 No. 2. rev. 54a. Col. III, 48.

Digitized by Google

tiāmat[1]), *mē limnūti*, "evil waters"[2]). These terms had a two-fold significance. The ideogram ḪUL denoted both *limnu*, "evil"; and *marru*, "bitter". By "bitter" water, the Semites understood all water unfit to drink[3]). From the *tiāmat* the evil spirits went forth, bringing calamity to man. The water of the *apsū*, on the contrary, was sweet, good to drink, and brought release from these calamities.

The method of applying the water must have originally been very simple. The priest sprinkled the sick man, and that was all. From the great importance attached to this act, and the fact that it appears in almost all ceremonies, even the simplest, we must conclude that it was the original method of expelling evil spirits. But the tendency of religion, and especially primitive religions, is to heap up forms and ceremonies. Such was the case here. In time, in addition to the simple sprinkling of water, a prayer was spoken, at first, no doubt, merely supplementary to the use of water. But gradually, as the original purpose of the prayer was forgotten, it came to be considered of importance and efficacy, equal to that of water.

This ceremony was called *ašāpu* (שׁשׁף), from which *šiptu*, "that which expels evil spirits", was derived. *Ašāpu* however was used but seldom[4]). The act itself was always *šiptu nadū* (literally, "to cast the *šiptu*"). This is further proof that the sprinkling of water was the original method of expelling evil spirits. *Šiptu nadū* was a technical term, and came in time to be used for the recital of a spoken *šiptu*, the prayer accompanying the use of water as well. The expression *šiptu manū* "to recite a *šiptu*", was seldom used except in the technical meaning, "at such and such a place in the ceremonies, recite

---

[1]) The distinction between *apsū* and *tiāmat*, which at best could never have been very clear to the Babylonians, was in time almost forgotten, and *tāmtu* came to be used for both; cf. *Šurpu* VIII, 67, where *tāmtu* is used for the customary *apsū*. Cf. also K. B. VI, I, 559 f. and Z. A. XVII, 398.

[2]) U. L. IV Col. V 63/64; V Col. II 59.

[3]) Cf. Exodus, 15, 23; Numbers, 5, 18; 19, 24.

[4]) Cf. H. W. B. 247, and note that the verb was used only in the form II, 1, i. e., to perform the ceremony of the *šiptu*.

Digitized by Google

the *šiptu*"[1]). The complete service was called *ašipūtu* or *išippūtu*[2]).

The original ideogram for *ašāpu* and words derived from it, was ŠIB[3]). It was however seldom used for *šiptu*. The customary ideograms for this were NAM-ŠIB (-BA)[4]) and NAM-ŠUB (-BA)[5]). Of course in both NAM indicates a nominal formation. NAM-ŠIB was therefore the noun coming from ŠIB = *ašāpu*, and NAM-ŠUB that from ŠUB = *nadū*[6]), in the expression *šiptu nadū*.

In time *šiptu* came to denote also the prayer spoken in connection with the use of water. This change is apparent in its different ideograms. As we expect, NAM-ŠIB, being derived from ŠIB (= *ašāpu*), denoted *šiptu* in its most general meaning, "that which expelled evil spirits". NAM-ŠUB on the contrary, referred to the casting of the water, was therefore used almost without exception for that ceremony[7]). Another

---

[1]) In this meaning it is common in the directions for ceremonies. Jensen (cf. KAT[2], 604) sees in it a reference to the metrical form of the *šiptu*. The expression *šiptu ṣarāḫu*, "to call out the *šiptu*", was extremely rare. Cf. *Maqlû* VIII, 80, 85 (below).

[2]) Cf. H. W. B. 247 and 147 a. Delitzsch regards these words as coming from different stems. But that *išippūtu* meant just the same as *ašipūtu* is clear from V R. 4, 86 (*ina šipir i-šip-pu-ti parakkēšunu ubbib*); IV R. 25, 54/55 a (*pi-ka ina i-šip-pu-ti* NAM-ŠIB-BA *ip-ti*), and V R. 51, 71/72 b (*il Ea bēl išippūti*). The ideograms *išippu* (ŠIB) and *išippūtu* (NAM-ŠIB-BA) are the same as those for *āšipu* and *šiptu*. Therefore there can be no reason to doubt that they all come from the same stem. Whether *eššepû* and *eššepūtu* (H. W. B. 146 b) were also related to *āšipu* is hard to decide. *Eššepû* denoted "wizard", and *eššepūtu* "witchcraft" (*Maqlû* III, 42; VII, 88, 93; VI, 21). No feminine of *eššepû* is known, but singularly enough the feminine of *āšipu*, *āšiptu* (*sinniš* ŠIB) was used for witch (*Maqlû* III, 43; *Šurpu* VIII, 52). This is easily explained. Among all Semites, the priestly functions were confined to the male sex. But witches too worked with spells and water just as the *āšipu*. Consequently every woman that worked with spells and water (i. e. *āšiptu*) must have been a witch.

[3]) Brün. 10359, 10368, 10379, 10381; also 10364, 10375, 10376.

[4]) Ibid. 10379.

[5]) Ibid. 2130.

[6]) Ibid. 1434.

[7]) An exception to this is U. L. III, 96—8.

Digitized by Google

ideogram for *šiptu* was TÚ [1]), compounded of KA (= "word") [2]), and LI (= "pure") [3]). It denoted therefore "the pure (or "purifying") word", and naturally referred chiefly to the spoken *šiptu*. Another ideogram, identical in meaning and use with TÚ, was KA-AZAG (-GA [4]). TÚ could also be rendered in Assyrian, *tū* [5]), a reading related of course to the pronunciation of the ideogram [6]). Naturally it denoted only the spoken *šiptu*. TÚ-DUGGA [7]) was also used in the same sense. SAR [8]) was also equivalent to *šiptu*, but in what particular meaning is not clear.

As this ritual developed, the spoken *šiptu* increased in significance, until it finally became the most important part of the service. Water on the contrary was used less and less, until it came to be regarded, along with other ceremonies, as subordinate to, and accompanying, the spoken *šiptu*. The great incantation series, such as *Maqlū*, *Šurpu*, and *Utukkē limnūti*, are mere collections of spoken *šiptu*'s with, generally, short directions for accompanying ceremonies. Most of these ceremonies bore a direct relation to the *šiptu* they accompanied. Thus during the *šiptu*, beginning, "I have washed my hands," the man for whom it was recited, actually washed his hands. [9])

At the beginning of every spoken *šiptu*, the ideogram, EN [10]), was placed. This was merely the superscription of the spoken *šiptu*, and was itself not read. It was seldom used otherwise than in this technical sense [11]). At the end of each *šiptu*, TÚ-EN is usually found. The actual meaning of this ideogram is unknown, but it no doubt indicated the completion

---

[1]) Brün. 781; cf. 785.
[2]) Ibid. 518.
[3]) Ibid. 1103.
[4]) IV R. 22 No. 2, 14/15.
[5]) Brün. 782.
[6]) Delitzsch derives *tū* from *tamū*; "to exorcise": "Hiob" p. 168.
[7]) U. L. tablet C. 191; IV R. 7, 44a (= *Šurpu* V/VI. 50).
[8]) Brün. 4338.
[9]) *Maqlū* VII, 115—142.
[10]) Brün. 10857.
[11]) Exceptions are IV R. 55 No. 2, 19a; Cr. I pl. 59, 7.

Digitized by Google

of the *šiptu*[1]). At the beginning of the directions for the ceremonies accompanying a spoken *šiptu*, KA-KA-MA[2]) occurs. As the ideogram shows, this referred only to the spoken *šiptu*. Like ÉN, its use was technical, and it is rarely met with elsewhere, than in the above mentioned place[3]).

Thus in time the Babylonians came to look upon the spoken *šiptu* as the most efficacious means of removing evil spirits. The real force of the *šiptu* lay in the utterance of the names of the gods. Like other Semitic peoples, the Babylonians attached wonderful powers to the divine names[4]). When Aṣušunamir is sent to bring Ištar back from the underworld, Ea charges him, *tummēšima šum ilāni rabūti*, "exorcise her (Ereškigal) by the name uf the great gods"[5]). Again an *iṣ ḫulduppū*, into which the name of Ea has been spoken, is used to drive out evil spirits[6]). Many *šiptu's* close with the solemn recital of the names and titles of the gods invoked[7]).

Others close with the words *nīš il* — — — *lū tamātu* or *nīš il* — — — *utammēka*. This is to be translated, "in the name of — — — I exorcise thee"[8]). In this formula the name

[1]) Tallqvist's reading, *idī šiptu* (*Maqlū*, notes, p. 119 f.) has not been generally accepted.

[2]) Brün. 589. Since these directions are generally Sumerian, it is perhaps better to read, INIM-INIM-MA.

[3]) Exceptions are IV R. 4 Col. III (= Cun. Texts. XVII pl. 23) 32/33; U. L. tablet C. Col. III, 42/43; col. IV, 28/29; 143/144.

[4]) Note how Asarḫaddon has the people swear allegiance to Ašurbanipal in the name of the gods. Ašurb. 1, 21.

[5]) Cf. K. B. VI, I, 86/87, 17. Jensen translates this, "lass sie aussprechen den Namen der grossen Götter." This is entirely too literal to convey the meaning of the text. Cf. also the effect which the mention of the name of Ninib has upon the *labbu*, K. 4829 (Hrozný in M. V. A. G. 1903, 5 pp. 16—17) obv. 11—14.

[6]) U. L. tablet. K. 141/142; cf. Beitr. XXXI—XXXVII St. II 17, and Cr. II pl. 4, 34.

[7]) Cf. *Maqlū* IV, 57—61; III, 180—183; V, 10. It is noteworthy that PAD, the usual ideogram for *tamū* (Brün. 9417, 9418), the customary verb in Babylonian for "to exorcise", is also equivalent to *sakāru*, (Brün. 9420) "to speak (the names of the gods)". Cf. IV R. 29 No. I rev. 15/17; K. 4829 obv. 11—14, and below, p. 36, note 2.

[8]) Cf. Jensen in K. B. II Ašurb. I, 21—22, VIII, 45, 50. For a somewhat different and less correct translation, although eventually with the same meaning, cf. Delitzsch, H. W. B. 482 f., AL[4] 178 a.

Digitized by Google

of any of the gods could be inserted. How *nīš* came to have this meaning is easily explained. The expression *šumu našū*, corresponding to the Hebrew שם נשא, must have existed in Assyrian. *Nīš ili* was a technical term for oath[1]). Speaking the names of the gods was usually the privilege of the priests alone; was too sacred for profane lips except when taking a solemn oath. Any transgression of this law was sin, and brought with it the usual calamities[2]). This is of course the same idea as in the third commandment[3]).

Many *šiptu's* close in a manner similar to the following:

In the name of Heaven be thou exorcised! In the name of earth be thou exorcised!
In the name of Bēl, lord of the world, be thou exorcised!
In the name of Bēltis, mistress of the world, be thou exorcised!
In the name of Ninib, mighty warrior of Bēl, be thou exorcised!
In the name of Nuzku, the exalted messenger of Bēl, be thou exorcised!
In the name of Ištar, mistress of mankind, be thou exorcised!
In the name of Adad, the lord whose thunder is good, be thou exorcised!
In the name of Šamaš, lord of judgment, be thou exorcised!
In the name of the Anunnaki, the great gods, be thou exorcised![4])

Often a longer list of gods is given[5]). The usual formula however is:

nīš šamē lū tamāta, nīš irṣitim lū tamāta[6])

---

[1]) In *Šurpu* VIII, 27 and K. 155 rev. 13, *nīš* is synonymous with *māmītu*, *arnu* and other words, denoting the evil, unclean and sinful state resulting from the attacks of the evil spirits. It can therefore mean only "curse", or perhaps better still "a charm spoken in the name of the evil spirits". Cf. Cun. Texts XVII pl. 34, 35—40.

[2]) *Šurpu* VIII, 43, *nīš ili šakāru*; cf. II, 14 (note) where MU = *nīš*. Cf. also ⊙ 116 (A. S. K. T. No. 4) Col. II, 42—43; II R. 40 No. 4, obv. 1/3; III R. 38, No. 1, obv. 12, and *Maqlū* VII, 130. Cf. also V R. VIII, 45, 50 with I, 21—22 and Asarh. (Prism A) I, 43.

[3]) Exodus 20 7. Cf. also Leviticus 24, 10 ff.

[4]) U. L. V Col. III 57-Col. IV 6.

[5]) Ibid. Col. II 9—54.

[6]) Ibid. Col. IV 38; Col. V 58; III 20, 168, 202, 228, etc.

Digitized by Google

In the name of heaven be thou exorcised! In the name of earth be thou exorcised!,

or still simpler:

nīš ilāni rabūti lū tamāta[1])

In the name of the great gods, be thou exorcised!

This was probably a stereotyped expression for the names of all the gods.

Sometimes the priest changes the formula to:

utammēki il Anum abū ilāni rabūti[2])

I exorcise thee by Anu, father of the great gods,

or,

nīš ilāni rabūti utammēka[3]).

In the name of the great gods I exorcise thee.

Often the words, *lū tatallak*, "that thou mayest depart", are added[4]). This formula may also occur just before the end of a *šiptu*, which then concludes with an exhortation to the evil spirits to leave the sick man[5]), or with the threat that, if they do not depart, they shall receive no food nor drink[6]).

In time the use of the *šiptu* was expanded. The possibility always existed that evil spirits might lurk in the objects to be used in the services. These were therefore first purified. Thus Ea directs Marduk, before using milk and butter, to first speak his *šiptu* over them[7]). This practice was carried so far that a *šiptu* was spoken over the water used against the evil spirits[8]). This was now *mū ellu*, "holy water"[9]). This shows how much the original conception of water had changed.

Another development was the recital of various *šiptu's* over the different parts of the body. Thus *šiptu's* were spoken,

[1]) IV R. 58 Col. I 59; U. L. III 123/4.

[2]) IV R. 56 Col. II 8—18.

[3]) U. L. tablet C. 63/64; G. 32; IV Col. I 20/21.

[4]) Ibid. C. 114/115. G. 32; IV Col. I 20/21.

[5]) Ibid. V Col. IV 23/26.

[6]) Ibid. Col. III 37/38; Col. II 55/63.

[7]) IV R. 4 Col. III (= Cun. Texts XVII pl. 23) 32/33.

[8]) IV R. 22 No. 1 (= Cun. Texts XVII pl. 25) rev. 12/13.

[9]) Cf. Num. 5 17. Note also the use of holy water in the Catholic church. For a different conception of the purpose of this *šiptu* and the efficacy thereby imparted to this water cf. M. A. 72 f.

Digitized by Google

respectively, over the head, neck, right and left hands and feet, breast, heart and hips (?) of a sick child; also over the objects placed at each side of the door, and suspended over the child's head[1]). Usually a *šiptu* was recited but once; very often however it was repeated three times[2]). From this it is clear that the purification ceremonies were often very complex and long drawn out.

The priest who performed these ceremonies was called *āšipu* or *mašmašu*. *Āšipu* is of course the participle of *ašāpu*. *Mašmašu* was probably derived from the Sumerian MAŠ-MAŠ. A verb *mašū* existed in Assyrian, with the ideogram NI[3]), synonymous with *namāru* and *uḫḫuru*. A verb, *mašū*, with the ideogram MAŠ, also existed. MAŠ was equivalent, not only to *namāru*[4]) and *uḫḫuru*[5]), but also to *ellu*[6]). Throughout the *āšipu*-ritual, *ellu* and *namru* were synonyms. We must therefore conclude that the two verbs, *mašū*, were identical. Furthermore, MAŠ-MAŠ was also the ideogram for *mullilu*[7]) which was in turn a synonym of *āšipu*. But *mullilu* meant, "the one who makes clean", "the purifier". Since *mašmašu* had the same meaning, it must have been closely related to *mašū*. From all this evidence it follows that, not only was *mašmašu* derived from the Sumerian MAŠ-MAŠ, but also *mašū* from MAŠ[8]).

Like *šiptu*, the original ideogram for *āšipu* was ŠIB[9]). It was however uncommon. Again, like *šiptu*, a great variety

---

[1]) IV R. 55 No. 1, 58-rev. 19.

[2]) Ibid. obv. 55; Beitr. XXXI-XXXVII St. I 15, 16, 21; XXVI Col. III 36 ff. Cf. below.

[3]) Cf. H. W. B. 429 b.

[4]) Brün. 1775.

[5]) Ibid. 1734.

[6]) Ibid. 1750.

[7]) Ibid. 1845.

[8]) משעי (Ez. 16, 4) may be related to *mašū*.

[9]) The close relation of the chief terms of the *āšipu*-ritual to the ideogram ŠIB (cf. Brün. 10359, 10368, 10375, 10376, 10379, and 10381) is significant. In Sumerian this is read *i-ši-ib* (Sb. 139). This tends to show that *ašāpu* was derived from the Sumerian. This is born out by the fact that it does not occur in any other Semitic language. Was perhaps, the whole *āšipu*-ritual of Sumerian origin? There is much in favor of this theory.

Digitized by Google

of ideograms were used for *āšipu*, most of them, singularly enough, designating him as the priest of the spoken *šiptu*. Among these were *amēl* TÚ-TÚ[1]), *amēl* KA-AZAG-GA[2]) or *amēl* KA-AZAG-GÁL[3]), *amēl* KA-NER[4]), *amēl* KA-UG[5]), *amēl* KA-KA[6]) and *amēl* KA-KA-MA[7]). Other ideograms, whose meanings were not certain, were *amēl* LUB-DUB[8]) and *amēl* ŠIM-SAR[9]).

It is significant, that among these ideograms, none indicate the *āšipu* specifically as the user of water. Certainly there must have been some such designation, and, because of the importance of water in this ritual, it could not have been uncommon; must therefore have come down to us. What could it have been?

A close examination of the terms, *āšipu* and *mašmašu*, shows that there was a distinction between them. In Beitr. XXVI the *mašmašu* acts merely as the assistant of another priest, belonging to the same class as himself, but apparently of higher rank[10]). Furthermore, Marduk-šakin-šum writes to the king, that the day fixed for certain purification-ceremonies being unpropitious for the *mašmašu*, he could not officiate; the writer would therefore officiate for him[11]). This shows that

---

[1]) = "the man of the spoken *šiptu*". U. L. III 129/130, 237/238, 262/263; IV R. 17 rev. 6; 20 No. 2 rev. 9; 18 No. 3 additions.

[2]) = "man of the pure mouth." Sm. 1674 rev.

[3]) = "man of the pure mouth." Brün. 750. Note also IV R. 30* obv. 23/24. MULU-TÚ-GÁL, A. S. K. T. XII obv. 11—12 and U. L. tablet B. 52/53, KA-TÚ-GÁL.

[4]) = "man of the pure mouth (?)". Brün. 743 and U. L. III 176/177.

[5]) Brün. 636.

[6]) Beitr. XXVI Col. VI 33. KA-KA=*tamû* (Brün. 578), "to exorcise". *amēl* KA-KA=*āšipu* = *tammâ'u* cf. below p. 42.

[7]) Brün. 590.

[8]) Ibid. 7281 = *pāšiḫ kūru*, "the allayer of pain" (?).

[9]) Brün. 5174.

[10]) Notice the 2nd person, *tu-ḫap*, in Col. I 23, and that in the next line the *mašmašu* is referred to in the 3rd person; cf. also Col. II 19—21, III 17—19. IV 32—37.

[11]) K. 602 (Harper's Letters. 23) obv. 20—27. *šarra be-lí ú-da* (21) *amēl mašmašu ūmu limnu ibbašē* (-*e*) *lā ṭābu* (22) *nīš qāti lā i-na-aš-ši* (23) *ú-ma-a ri-eš dup-pa-a-ni* (24) *ma-'-a-du-ti lū XX lū XXX* (25) *damqūti*

Digitized by Google

Marduk-šakin-šum was not a *mašmašu*; yet he could perform this priest's duties. This and other letters show that Marduk-šakin-šum was either a physician or an *āšipu*. All evidence points to the latter. Thus, in another letter he instructs a *mašmašu* how to perform certain ceremonies[1]), and again he advises the use of images to remove the effect of witchcraft[2]), precisely as in *Maqlû*. In several letters[3]) he is associated with Adad-šum-uṣur, who must also have been an *āšipu*. This man says of himself[4]): *ú-ma-a* (13) *ú-da-a ki-i ni-me-qi* (14) *ša il E-a u il Silig-Mulu-Sár* (15) *u ši-tu qātā ša ardi-šu* (16) *i-šal-li-mu* "Now (the king) knows that the wisdom of Ea and Marduk, and his servant's raising (?)[5]) of the hands makes well"[6]). That he speaks in this way of "the wisdom of Ea and Marduk," which was almost a technical term for the *āšipu*-ritual in general, and uses here the ideogram for Marduk peculiar to this ritual, and also refers to the raising (?) of his hands in prayer as restoring health, proves beyond doubt that he was an *āšipu*. He too, like Marduk-šakin-šum gives instructions to the *mašmašu*[7]). Furthermore, he speaks of himself in

---

a-šár-ú-ti (26) *ú-ba-' a-na-aš-ši-a* (27) *a-šaṭ-ṭar*. "The king, my lord, knows, that the day is evil, not good, (for) the *mašmašu*; he will not raise his hands in prayer. Now the chief (?) tablets, whether twenty or thirty, many, propitious, favorable, I will bring, I will lift up, I will write." This passage is very significant.

[1]) K. 626 (Harper's Letters, 24).

[2]) K. 643 (Ibid. 11); K. 490 (Ibid. 18) K. 639 (Ibid. 25); cf. K. 583 (Ibid. 5) and K. 595 (Ibid. 6).

[3]) K. 643 (Ibid. 11); K. 1087 (Ibid. 14); K. 1197 (Ibid 15).

[4]) K. 618 (Ibid. 9), rev. 12—16.

[5]) This word I can explain only as a popular form of *nīš* from *našū* corresponding to the Hebrew נשׂא. Or can it perhaps be read *ši-pir*? Either reading however shows that this ceremony was a part of the *āšipu*-ritual.

[6]) For this meaning of *šalāmu* cf. below p. 45. The use of this word, a technical term in the *āšipu*-ritual, is further proof that this is an *āšipu*-letter.

[7]) K. 167 (Harper's Letters, 1), rev. 5—9; *ina ši-'-a-ri al-lak* (6) *a-mar-šu-nu šul-mu-šu-nu* (7) *a-na šarri a-qab-bi* (8) *amēl mašmašē* pl *ú-pa-qá-da* (9) *tul-lu-šu-nu e-pu-šu*. "In the morning I will go (and) observe their condition. I will report to the king. I will charge *mašmašu's*; they shall perform their ceremony".

Digitized by Google

connection with Arad-Ea, Ištar-šum-ēriš and Nabū-kullanu[1]), showing that they too were *āšipu*'s. One of these, Arad-Ea, writes to the king[2]): *ana-ku ū-me mu-šu* (7) *ina muḫ-ḫi napšāte pl šа bēli-ia* (9) *u-ṣal-la* "I pray for the life of my lord, day and night"; additional proof that he was a priest, and not a physician.

This evidence shows that the *mašmašu* was a priest of the same class as, but subordinate to, the *āšipu*; that he received his instructions from him, and at times acted as the latter's assistant. It is surprising how seldom the name, *āšipu*, occurs in the directions for ceremonies. The usual officiating priest is the *mašmašu*. The ideogram for *mašmašu* designates him as "the purifyer", without the slightest reference to the use of the spoken *šiptu*. Both Ea and Marduk, who in the *āšipu*-ritual are essentially gods of the holy, purifying water, are repeatedly called *mašmaš ilāni*. They are also called *āšipu*, but this is comparatively rare; and besides, this was a general name for that class of priests to which the *mašmašu* belonged. As, in time, the use of water became secondary to the spoken *šiptu*, so also was the *mašmašu* subordinate to the *āšipu*. All this, though in itself hardly sufficient proof, would tend to show that the *mašmašu* was originally that priest who exorcised evil spirits by means of water.

Synonyms of *āšipu* were *mušširpu* and *mullilu*. The former is, of course, merely the participle II_1 of *ašāpu*; the latter the same form of *alālu*. The two words were generally used together, the latter as complement of the former[3]). One ideogram for *mušširpu*, *amēl* GIŠ-GAM-ŠU-UL[4]), designated him as "bearer of the *gamlu*". Since the epithet, *mullilu*, was originally applied to this utensil, it is clear how closely related the two terms, *mušširpu* and *mullilu* were. An ideogram for *mullilu* was GIL-MÁ-DUB (= *sanga*)[5]).

[1]) K. 1428 (Harper 16).

[2]) K. 1040 (Ibid. 28), rev. 6—9.

[3]) K. 2866 obv. 28 (H. W. B. 247 a) *mullilu mušširpu* [*ša?*] *šamē ù ir-ṣitim*; cf. *Šurpu* VIII, 24.

[4]) Brün. 1221.

[5]) Sb. Col. II, 11. The meaning of this ideogram is unknown; however it indicates the *mullilu* as the bearer of something.

Digitized by Google

Another priest-name, probably synonymous with *āšipu*, was *tammā'u*. It is found so far only once, and that in a syllabary. The ideogram is *amēl* NAM-ERIM-KUD-DA[1]), i. e. "the man who speaks a bann"[2]). *Tammā'u* is a form فَعّال from *tamū* and indicates precisely what the ideogram literally meant.

Other synonyms of *āšipu* were *ramqu* and *pašīšu*. As Jensen has shown, these words denoted repectively, "the one who washes himself", and "the one who annoints himself"[3]). They were seldom used alone, but generally in connection with *āšipu* or *mašmašu*[4]). In fact the officiating priest was never designated otherwise than as *āšipu* or *mašmašu*, usually the latter.

The state of uncleanliness and sin, from which the sick man was to be freed, was called *māmītu*. There were really two words, *māmītu*, in Assyrian[5]). The first denoted "bann", "exorcism", that by which the evil spirits were removed; was therefore a synonym of *šiptu*. Its usual ideogram was ŠAG-BA[6]), equivalent in meaning to *pašāru*, a technical term for the removal of evil spirits[7]). The ideogram for the second *māmītu* was NAM-ERIM[8]), denoting "the state of evil"[9]), or "uncleanliness". Although the usual destinction between the two words and their respective ideograms was generally main-

---

[1]) Brün. 2183; cf. above, p. 39, note 6.

[2]) For the meaning of NAM-ERIM cf. below. Cf. also V R. 20, 9—10, e and f.

[3]) Cf. K. B. VI, I, 367 f., 462 f. I must differ somewhat from Jensen's explanation of these two words. It was the duty of the *āšipu* or *mašmašu*, before beginning his actual services, to purify himself. This he did, either by washing in holy water, or by annointing himself, or both. The two names then refer to these acts. This is born out by V R. 24, 5 c. d., where *ramqu* is given as a synonym for *ellu*. As we shall see, *ellu* is the state into which one comes after being washed in holy water.

[4]) Cf. U. L. III, 128—130.

[5]) H. W. B. 415 f.

[6]) Brün. 3533.

[7]) A. S. K. T. XI Col. III 18; cf. Brün. 3534 and 2181.

[8]) Brün. 2178.

[9]) Ibid. 4607.

Digitized by Google

tained throughout the religious literature, instances of their apparent confusion are not uncommon[1]).

A synonym of *māmītu* (II) was *'iltu*, derived from the stem אאל "to bind"[2]). It was probably based upon the idea that one method, by which the witches worked, was to bind knots, thus entangling man in the snares of their witchcraft[3]). The usual ideogram for *'iltu* was NAM-LAL[4]), denoting, "the state of being bound". A word apparently synonymous with both *māmītu* (I) and (II) was *uṣurtu*[5]). Its exact meaning however is unknown.

The usual verbs for sprinkling a sick man with water were *zarāqu* and *salāḫu*[6]), the latter the more common. The technical term for purifying the place where a ceremony was to be held, was *šabātu*. Sometimes, instead of merely sprinkling with water, the whole body or certain members were washed. The verbs for this were *ramāqu*, *mašū* or *šaḫātu*[7]).

---

[1]) For NAM-ERIM used for *māmītu* (I) cf. Brün. 2184; cf. p. 42 above, to *tammā'u*. For ŠAG-BA used for *māmītu* (II) cf. IV R. 7 (= *Šurpu* V/VI) obv. 7/8; also V R. 50, 33/34 a, where ŠAG-BA=*arāru*.

[2]) H. W. B. 2 a.

[3]) Cf. *Maqlû* II, 148—153; VII, 106, 113.

[4]) Brün. 1086. Another ideogram is KI-GA-A (IV R. 19, 12/13 b).

[5]) Cf. IV R. 16 No. 1, 1/2 and V R. 51 b 35/36, and A. S. K. T. VII rev. 5, and XII, 44.

[6]) Zimmern proposes the question whether the Hebrew סלח, "to forgive sin", be not identical with this word. When we remember that the Assyrian *salāḫu* also meant "to remove uncleanliness", therefore "to remove sin", there can be but little doubt of this.

[7]) Cf. H. W. B. 651 a. III שׁחת and IV R. 60 rev. 25. As oil came to be used for water (cf. below) the verbs *pašāšu*, *sakū* and *mašā'u* (cf. KAT[3] 602) became in part equivalent to *ramāqu* and *mašū*. *Pasāšu* was in fact even applied to the use of water. The phrase, *pašīš-apsē*, hardly meant, as Jensen explains (K. B. VI, I, 463), "ein Weltmeer-gesalbter", but refers merely to the ceremony of washing with holy water before the divine services. Jensen's explanation of the great *apsū* and little *apsū*, that Ur-Nina set up in the temple (K. B. III, I, 13), seems forced. Probably these were merely basins in which holy water of the *apsū* stood ready for use in the temple (cf. KAT[3] 525 f). Certainly a supply of holy water must have been present at all times. This may also be the explanation of the great sea that Solomon set up in his temple (I Ki. 7, 23—26.) It rested on the backs of twelve oxen, and, as Jensen says, the ox was sacred to Marduk, therefore closely related to the apsū.

Digitized by Google

The act of expelling evil spirits was called *kuppuru*[1]). As Zimmern has shown, the original meaning of this word was "to wash away"[2]). In the sense of cleaning from evil spirits, it came to be applied to inanimate objects as well as human beings[3]). The noun, *takpirtu*, denoted both the ceremony itself[4]) and the uncleanliness removed. That this was something substantial: real, impure water, and not merely symbolic, may be inferred from the sentence *takpirtašu ana sūq irbitti* [— — —], "[cast?] his *takpirtu* to the four directions"[5]).

Another word, practically synonymous, was *quddušu*[6]). It meant simply, "to make pure", and was used transitively[7]), as well as reflexively. In the latter meaning it was the usual verb for the purification of the priest, preparatory to performing his holy duties[8]). A secondary meaning to the word, rare in Assyrian, but common in Hebrew, was "to dedicate something for holy purposes"[9]).

As the result of *kuppuru*, a sick man became *ellu*, "clean, pure, free from evil spirits"[10]). Naturally everything used in the ceremonies had to be pure. This was especially true of water. *Mū ellu*[11]) meant more than merely "clean water". It was "holy" water, fit for use in religious ceremonies, free from all impurities, ritual and otherwise, and therefore able to expel evil spirits. The water of the *apsū* was, in general, *ellu*, but

---

[1]) Cf. H. W. B. 348 a (II כפר). Beitr. p. 92, KAT[2] 601 f. and K. B. VI, I, 393.

[2]) Ibid.; cf. also *ina šēri zumrišu kuppir* (Cun. Texts XVII. 30, 35/36).

[3]) Beitr. XLI—XLII St. I, 28—29.

[4]) Cf. 81—2—4, 49 (Harper's Letters, 370).

[5]) IV R. 13 rev. 51; cf. Beitr. XXVI Col. I, 18—20.

[6]) Cf. H. W. B. 581 b; KAT[2] 602 f.

[7]) Beitr. XLVI—XLVII St. I, 1—3; LII, 2; LVIII, 2 (note); IV R. 56 Col. II 23.

[8]) Beitr. I—XX 30.

[9]) Cf. *Šurpu* II, 77. Note also the name, *qadištu*, for a priestess (?) of Ištar. Even if the word originally indicated Ištar herself as "the ritually pure" (KAT[2] 423), it came finally to be used only for the priestesses. And without doubt, the Babylonians must have regarded this name as denoting "those devoted to Ištar"; cf. K. B. VI, I, 439.

[10]) That *ellu* was equivalent to טָהוֹר is clear from II Ki. 5, 10.

[11]) IV R. 25, 31 b; 55 No. 2, 14 a; 60 obv. 15, cf. Num. 5, 17.

Digitized by Google

even it, as we have seen[1]), could be rendered still more holy by speaking a *šiptu* over it.

The most common synonyms of *ellu* were *ebbu* and *namru*. Others were *zakū* and *quddušu*[2]). A partial synonym of *ellu* was *damqu*[3]). Therefore the hands of the gods were *qātā damqāti*[4]) as well as *ellāti*[5]). And just because a thing was *ellu*, dit it have power over the evil spirits. Therefore *ullulu*[6]) and *dummuqu*[7]) denoted "to purify", "to restore to health". Synonyms of these words were *šullumu*[8]), *pašāḫu*[9]), *nūḫ*[10]) *bulluṭu*[11]), *bunnū*[12]) and *ṭubbu*[13]).

The following passage[14]) serves to show how closely related these terms were, as well as other meanings in which they could be used:

266. *tāka ellu ana tēa šukun*;
pīka elli ana pīia šukun;
amātum ellītim dummiq;
qibīt pīia šullim;

---

[1]) Above p. 37.

[2]) קדש could also mean "pure", "clean", without reference to being dedicated to holy purposes; cf. I Sam. 21, 6.

[3]) Cf. IV R. 26, No. 5 (= Cun. Texts XVII, pl. 41) 11/12, *sinništu ša qātāša lā damqā* (= *lā mīsā*), and IV R. 14 No. 2, rev. 18/19, *ša ṣarpi ḫurāṣi mudammiqšunūti atta*. Here *dummuqu* = *nummuru* = *ullulu*. Note too that good spirits were never called *ṭābu* (cf. *utukku limnu*), but always *damqu* or *dumqu*.

[4]) IV R. 4 Col. III,3/4, (= Cun. Texts XVII, 22); Ibid. 46—48; 29 No. 4 (C.) II, 24.

[5]) IV R. 25 Col. IV, 44/49; K. B. VI, 1, 92, 13.

[6]) H. W. B. 71 f.

[7]) IV R. 3 Col. II, 25/26 (= Cun. Texts XVII, 21); 22 No. 1 rev. 29/30; cf. above, note 3.

[8]) IV R. 21 No. 1 (C.) III, 5.

[9]) U. L. III, 231/232 ff; IV R. 22 No. 1 obv. 54/55; No. 2. 14/15.

[10]) Cf. K. B. VI, I, 100, 17; U. L. III, 231/232.

[11]) U. L. III, 90/91; B. M. S. XII (= IV R. 57) 90; VIII, 17; IV, 32; VI, 75; VII, 13.

[12]) K. B. VI, I, 22, 24—26.

[13]) Cf. H. W. B. 300 b.

[14]) U. L. III, 266—291.

Digitized by Google

275. *parṣiia ullulu qibī*;
ema allaku lušlim;
amēlu alappatu lišlim;
ana pāniia egirtum damiqtim liqqabī,
ana arkiia ubānu damiqtim littariṣ.
285. *lū šēdu dumqiia atta*,
lū lamassi dumqiia attu.
ilāni mušallimu il Marduk
ema tallaktiia šalāmu liš[*lim*].

266. Add thy pure spell unto mine;
Add thy pure voice[1]) unto mine;
Make efficacious my pure charm[2]);
Endow with power to heal, the word of my mouth;
275. Ordain that my exorcism[3]) purify;
Wherever I go, let me be healthy,
Before me may propitious thoughts be spoken;
After me may a propitious finger be pointed:
285. Yea, thou art my guardian *šēdu*;
My guardian *lamassu* art thou.
O Marduk, (thou) who of the gods, bringest healing[4]),

---

[1]) Literally, "mouth".

[2]) This translation, differing from Thompson's, is based upon the following points: II. 271—275 are clearly in parallelism; a variant of *amātum* is *amāti*. That in the final *i* of this last word, the suffix of the first person singular must lie, is clear from the Sumerian, KA-AZAG-GA-MU and the parallelism with the other two lines; *amāti* (*-tum*) = KA-AZAG-GA=*šiptu*; *dummiq* = "endow with power to heal" (cf. the intensive form of the verb in Hebrew and Arabic), = "make efficacious". *Šullim*, in the next line, has the same meaning.

[3]) Neither the usual translation of *parṣu*, "command", nor that offered by Thompson, "decision", suits the context here. But since *parṣu* is here in parallelism with *amātum* (KA-AZAG-GA) and *qibīt pīia*, both equivalent to *šiptu*, there can be no doubt that it has the same meaning. Notice also the expression *parṣu ša Eridu* (ŠIB NUN-KI-GA), U. L. tablet B. 46/47; cf. 62/63.

[4]) It is difficult to render this line exactly in English. The meaning is, "O Marduk, thou, who art that one of the gods, who bringest healing to men." This is then equivalent to *il Marduk mašmaš ilāni*. As we have seen (p. 45), *šullumu* is equivalent in every way to *ullulu*. *Mušallimu* then

Digitized by Google

Let me live in perfect health, wherever my path may be[1]).

A study of the Sumerian titles of some of the most important gods of the *āšipu*-ritual leads to interesting results. Marduk was called DINGIR-SILIG-NAM-ŠUB[2]), i. e. "controller of the *šiptu*". Again he was DINGIR-SILIG-NAM-TI[3]) or DINGIR-SILIG-NAM-TI-LA[4]), "the controller of life". Since one of the commonest epithets of Marduk was *muballiṭ mītū*, "the reviver of the dead", and this was brought about by means of the *šiptu*, the close relation between *šiptu* and *balāṭu* is at once apparent. It was the *šiptu* that restored life to the sick; hence the expression *šipat balāṭi*[5]).

Ea was also DINGIR-EN-TI[6]), "lord of life", and Damkina, DINGIR-NIN-TI[7]), "mistress of life". The latter was also DINGIR-NIN-ŠIB-ZU-AB[8]), "mistress of the exorcism of the deep".

A common expression for the waters of the *apsū* were *mē ṭābūti*, "good waters"[9]). The waters of the *tiāmat*, on the con-

---

is a synonym of *mullilu*. But *mullilu*, as we have also seen (p. 41), was a synonym of *mašmašu*. Note also the expression *ilu mušallimu* as epithet of the *lamassu* (above, p. 26).

[1]) This line literally translated is, "Wherever my path be, let the state of my health be complete". *Šalāmu* and *balāṭu* are synonyms in the sense, "to enjoy perfect health." It may be remarked here that *šalāmu* meant nothing more than "to be complete, perfect". However, a perfect body must be free from all bodily ills, i. e. free from evil spirits. Only such could participate in religious services. For this reason, in the Hebrew, as well as in the Babylonian ritual, priests with bodily defects were not allowed to officiate, since they were not *šalāmu*. They were perhaps regarded as being permanently possessed by an evil spirit; cf. Beitr. XXIV and Einl. p. 87.

[2]) II R. 54, 67 c.

[3]) Ibid. 66 c.

[4]) Ibid. 65 c.

[5]) IV R. 29, 35/36 a.

[6]) II R. 54, 45 c.

[7]) Ibid. 58 c. The ideogram TI-LA (= *balāṭu*) occurs also in the names of the gods, DINGIR-EN-UD-TI-LA, and DINGIR-NIN-UD-TI-LA (U. L. V Col. II, 21—22).

[8]) II R. 54, 56 c.

[9]) V R. 11, 27. Cf. Ezek. 47, 8-11, where the salt water of the sea is healed by that of the holy river flowing from the temple.

Digitized by Google

trary, were *mē limnūti*. From them the evil spirits went forth, bringing sickness and death unto man. They were therefore *mē mūti*, "waters of death". The health-bringing waters of the *apsū* were *mē balāṭi*, "waters of life"[1]). The Anunnaki had charge of these in the underworld, and through them Ištar was restored to life[2]). But the Anunnaki, together with the goddess Mammītum, decided the fate of those who entered the underworld. The expression "to decide the fate", was *šīmtu šāmu*[3]). This expression came to mean "to determine the time of death". The ideogram was NAM-TAR, the same as for the *namtāru*, the evil spirit, the messenger of Ereškigal, queen of the realm of the dead. Thus *šīmtu* came in time to denote death itself[4]). But there was a *šīmtu* of life as well[3]). Marduk, the bearer of the *dupšīmāte*, "the tablets of destiny", was the foe of the evil spirits, the giver of life to the sick[5]).

amēl qalū amēl ēdilu ultu ikribu [*ana amēli*]
il Anunnaki ilāni rabūti pa[*ḫru*]
il Mammītum bānat šīmti ittišunu šīmāte išīmma
ištaknu mūta u balāṭa
ša mūti ul uddū umēšu[6]).
After the watcher and the turnkey have greeted a man,
The Anunnaki, the great gods, assemble;
Mammītum, the one who fixes the fate, decides the fates with them.
They determine death and life,
But the days of death they do not fix[7]).

---

[1]) II R. 58 No. 6, 51, Cf. below.

[2]) K. B. VI, I, 88, 34, 38.

[3]) H. W. B. 653 b; cf. B. M. S. XIX, 21.

[4]) Note the expression *šīmti alāku* and *ūm šīmti*. H. W. B. 654 f.

[5]) Jensen has shown (K. B. VI, I, 405 f.) *uṣurtu* to be a synonym of *šīmtu*. In IV R. 16 No. 1 *uṣurtu* is synonymous with *māmītu*, referring to the *šiptu* of Ea, but at the same time retains the idea of *šīmtu* "fate". It is unchangeable; no god has power over it; when once fixed, neither god nor man can escape it. And yet it is, in this text, directed against the evil spirits alone; is therefore equivalent to *šīmat balāṭi* as well as *šiptu*.

[6]) N. E. X Col. VI 35 ff. (K. B. VI, I, 228. cf. notes).

[7]) Or, "they do not make known", or, "do not know", or, "are not made known"; cf. K. B. VI, 1, 480.

Digitized by Google

This text describes the Anunnaki and Mammītum as passing judgment on man after he has entered the underworld, i. e. after his death. They decide not life and death, but death and life. Man's life has ceased; consequently the life here mentioned, can refer only to life *after* death, just as the order of the words *mūta u balāṭa* indicates[1]). Finally it speaks, not of the day, but of the *days*, of death. This can refer only to the days that the dead man must pass in the underworld. The thought conveyed by the text is therefore, that the gods mentioned decide death and life, i. e. whether a man is to be restored to life or not, after the days of his stay in the underworld are passed, but these they do not determine.

This text seems to show that the Babylonians believed, to a certain extent at least, in resurrection and future life[2]). True, the proof is slight. Had the conception of future life been well defined, we would expect to find many references to it in the literature. Such is however not the case. Yet this is easily explained. Even to-day, when the belief in future life is held by all orthodox Jews, Christians and Mohammedans, the conception of this life is, at the best, vague. What it is, when it shall come, and how, no one knows. Gabriel blows his horn, the dead arise from their graves, and judgment follows. Even the most orthodox does not conceive of much more than this. And we seldom refer to future life except in sermons or at funerals. The Babylonians, however, could not have gone even as far as this. At the most, they did not conceive of anything more than that the dead were restored to this life; otherwise, as Jensen has well asked[3]), why determine death and life? Consequently man had nothing to gain by that future life. It could be no better than the present, and

[1]) Jensen's explanation that the Anunnaki judge the dead, while Mammītum judges the unborn, of newborn, children (p. 479) seems forced. There is absolutely nothing in the text referring to such children. It states clearly that these gods sit in judgment on the dead, and decide *death and life*.

[2]) Of all Assyriologists, Jensen and Pinches alone hold this view. Others, like Zimmern (KAT[2] 638 f.), admit its possibility, but claim that the proof so far is not sufficient.

[3]) K. B. VI, I, 480.

Digitized by Google

before it could come, there was the long period in the underworld to be passed through, the length of which even the gods could not determine. And besides, there was the possibility that he would never be restored to life. No! For the Babylonian this life held all that was good; the underworld was for him a place of terrors; and did his thoughts pass beyond this to a future life, it was with but little anticipation of pleasure. This life was *ṭābu*, "good"; the underworld was *limnu*, "bad"; and the next life, he knew no more about it than that it might perhaps be. No wonder then that references to the future life were few, obscure, and apparently clouded with doubt[1]).

And yet the belief in resurrection was so well-suited to the Babylonians' view of life, that the wonder would be, not that they should have conceived of it, but rather that they should not. For to them, more than to any other people of antiquity, this belief lay ready to hand. They saw the sun rise and set from day to day, and to them it was a mystery requiring explanation. They pondered over it, and it found its place in their mythology and religion. They saw the passage of the sun from the summer to the winter solstice, and back again, year after year; the cycle of the moon's phases[2]); and Venus disappear as the evening-star only to reappear as the morning-star. And all these changes represented to them the life and death of the gods, and their restoration to life. Ištar, sprinkled with the water of life, leaves the realm of the dead, restoring thereby creative life to all the world. It would be strange indeed, had not the Babylonians, with such a lively conception of the return to life of the gods above them, and the animals and plants below, never asked themselves, "will not man too sometimes come forth from the underworld?"[3])

---

[1]) Cf. N. E. VII Col. 29 ff. (K. B. VI, I, 188—189.)

[2]) This must be the thought underlying U. L. XVI, where Sin, attacked by the evil spirits, is powerless before them. Nor can Šamaš, Adad nor Ištar help him, but only Ea and Marduk. Cf. KAT[3] 500.

[3]) This is in fact the question put by Gilgameš (NE X Col. III, 31 f.). "Will I also, just as he (Eabani), lay myself down; will I never rise again?" This question he put to Siduri-sabitu (X Col. II, 13—14), Ur-Nimin (Col. III, 31) and Ut-Napištim (Col. IV, 22). The latter answered this question apparently, but the entire column V and part of column VI are broken

Digitized by Google

Perhaps the answer to this question may be seen in the god Nin-Azu. He was lord of the underworld, husband of Ereškigal. However, when Nērgal entered the underworld, he became her husband[1]), and Nin-Azu sank into insignificance. Consequently we must picture him as the husband of Ereškigal at the time when Nērgal was no longer in the underworld; when, as a sun-god, he had gone forth and taken his place among the gods of heaven, i. e. in the spring and summer. Nin-Azu was, as his name indicates, "the lord who understands water", or "the physician," the god of healing. He seems to have been also a god of vegetation[2]). That he was not merely one of the gods of, but the lord of the underworld, and at the time when both gods and plants were restored to life, must have a deep significance; it can indicate nothing else than that this principle of restoration to life was active in the underworld, and that, to a certain extent at least, it must have affected the ghosts of mortals there.

But Nin-Azu was not the only principle of resurrection in the underworld. The water of life was there as well. And why were Nin-Azu and the water of life located in the underworld, if not that they bore a direct relation to its inhabitants, the dead? And granting this, what else can we conclude but that the restoration of the dead to life was an actual principle of the Babylonian theology?

But the real gods of the restoration to life were Ea and Marduk, especially the latter, acting in his usual capacity of messenger to his father. He, more than all other gods decided the fate of men; was *mušīm šīmāte*[3]), and as such, bore on his

away. The concluding lines of column VI are those cited above (p. 48). Must we not then regard them as the answer to this question: that every mortal must die, but that there *may* be a life *after* death? Gilgameš then asks Ut-Napištim (N. E. XI), "But how is it that you, who are seemingly a mortal, just as I, how is it that you did not meet this fate; that you too did not die?"

[1]) K. B. VI, I, 74 ff.

[2]) Ibid. 525.

[3]) Cr. II pl. 1, obv. 5. For these titles cf. Hehn: "Hymnen und Gebete an Marduk", p. 13 ff. Ea and Šamaš, who were most closely associated with Marduk in the removal of evil spirits, and also Bēl, were likewise called *bēl šīmāte* (B. M. S. X, 15—16; XIX, 6—9, VI, 112).

Digitized by Google

breast the tablets of destiny[1]). Again Marduk was *il* TU-TU, "the giver of birth to, and restorer of, the gods to life"[2]); *il Zi-ukkin*, "the life of all the gods"[3]), and *il Asar-ri*, "the god who brings forth vegetation"[4]). But above all, his most usual attribute, he was *muballiṭ mītu*, "the restorer of the dead to life"[5]). And along with this he was *bēl šipti ellītim*, "lord of the pure exorcism"[6]). He was also the *rīmēnu ša bulluṭu bašū ittišu*, "the merciful one, with whom rests the power to restore life"[7]), and *ša ina šiptišu ellītim issuḫu nagab limnūti*, "who with his pure exorcism, tears away all evil"[8]).

---

[1]) K. B. VI, I, 34 f. Notice also the seal of life held by Bēl-Marduk (K. B. VI, I, 47, 3).

[2]) *Mu'allid ilāni, muddiš ilāni*: K. 2107, 9 (cf. Hehn. p. 14); cf. also *mudiššu balāṭi mušallim napišti* (IV R. 21* No. 1 (C.) III 5).

[3]) K. B. VI, I, 34, 1.

[4]) *Šāriq mērišti mukīn iṣ(s)rati bānū šeam u qē mušēṣi urqīti.* (Hehn. p. 14); cf. IV R. 57 (= B. M. S. XII) obv. 30.

[5]) This title was born also by Ninib and Gula, the gods of medicine. With them however, and to a certain extent, with Marduk also, this meant merely, "the restorer to life of him who is sick unto death". That this was not the meaning everywhere, can not be disputed. It is interesting to note, not only this. but other attributes, common to Marduk, but applied to Jahwe in the Hebrew prayer: אתה גבור לעולם יהוה מחיה מתים אתה רב להושיע משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים ומקים אמונתו לישני עפר, "Thou art powerful, O Jahwe, forever, reviver of the dead; Thou art mighty in salvation: (Thou) who causest the wind to blow, and bringest down the rain; who providest for the living in kindness; who revivest the dead in abundant kindness; who supportest the falling, curest the sick and freest the imprisoned, and fulfillest His promise unto those who sleep in the dust."

Since the so-called "Eighteen Benedictions", of which the above forms part, were introduced into the Jewish ritual by Gamliel II, probably before 100 A. D (Graetz: "History of the Jews" [English edition] II 363), it is hardly likely that they were influenced by Christian theology. It seems more probable that the doctrine of resurrection in both Christianity and Judaism goes back to a Babylonian origin. That the Jews held this doctrine before the time of Jesus, may be inferred from John 11, 24.

[6]) K. B. VI, I p. 34, 12, 19; IV R. 29 No. 1, 35/36a.

[7]) Ibid. 34, 16; cf. above note 5, מיה מתים ברחמים רבים.

[8]) K. B. VI, I, 36, 20.

Digitized by Google

To sum up: a man who has become sick, is in the power of the evil spirits. Accordingly, he prays through the *mašmašu* to be freed from the evil that has come upon his body. The priest then sprinkles him with holy water, and recites a *šiptu* to expel the evil spirits. If he succeeds, the man is restored to health; if not, he dies, and enters the underworld, the home of the evil spirits. Here he remains, how long is not determined, until, sprinkled by the gods with the water of life, he returns to the upper world. The act is the same in both cases; through sprinkling with the water of life, the man is freed from the power of the evil spirits; is restored to life. However, not every one was thus blessed. Some were fated by the Anunnaki and Mammītum to remain forever in the underworld.

In contrast to the water of life was the water of death, the water of the *tiāmat*, that brought evil to man. It was A-ŠIŠ, "evil water"[1]), contrasted with the good water, the A-DUG-GA[2]). The ideogram, ERIM, denoted both *raggu*, "evil", and *tamtu*, "sea". When Ur-Nimin carries Gilgameš to Ut-Napištim, they pass over the "water of death", which Gilgameš is warned not to touch. Again the priest threatens the witch with "the water of death", i. e. with death itself.

Closely related to the water of life was the food of life. When the gods decided to confer eternal life upon Adapa, it was by means of the water and food of life[3]). It plays however no role in the actual religious literature. The *šam balāṭi*, "the plant of life", and the *šaman balāṭi*, "the oil of life", are also met with[4]).

In time the use of water so decreased in importance, that it became, together with other ceremonies, merely accessory to the spoken *šiptu*. The *šiptu* was all important, and the other ceremonies could apparently be omitted or prolonged to suit the occasion and the rank of the person for whom they were performed.

---

[1]) Cf. III R. 69, 73; U. L. IV Col. V, 63/64; V Col. II, 59.

[2]) Cf. V R. 11, 27, A-SI-IB-BA=A-DUG-GA=*mē* (*pl*) *ṭa-bu-tu*.

[3]) K. B. VI, I, 98, 24 ff.

[4]) For a thorough treatment of this whole matter, cf. KAT[3] 523—526.

Digitized by Google

At the same time water came to be used for specific purposes. All persons, priest and layman, who participated in any religious ceremony, as well as the utensils used, and the place where the ceremony was held, had to be ritually purified before the ceremony was begun. This was accomplished by sprinkling with, or bathing in, holy water[1]).

A direct development of the original use of water were the symbolic ceremonies of *mīs*[2]) *ṣumri*, *mīs qātā* and *mīs pī*, "washing of the body, the hands and the mouth." The last ceremony seems to have had a peculiar symbolic significance. It was always written ideographically KA-LUḪ-Ù-DA, and was almost invariably accompanied by the similar ideogram, KA-TUḪ-Ù-DA[3]), "opening the mouth"[4]). The real significance of these ceremonies, especially the latter, is not clear. They were applied to idols[5]), as well as men[6]).

Washing the hands or body symbolized the removal of all evil by means of holy water. Since the former was the more easily performed, it was naturally the commoner of the two. The symbolic nature of these lustrations will be clear from the following text[7]):

55. [*šipta*] *at-ti man-nu ſ kaššaptu ša* [— — —][8])
[*ṣalam*] *ſ kaššapti ša qīmu ina libbi erē nam-si-e* [*te-iṣ-ṣir*]
[*ṣalam ṭīti ša ſ kaššapti ina eli taṣakkan*[9])*(-an) qātāšu ana eli imissī*]
šipta ba-'-ir-tu ša ba-'-ra- [*ti*][10])
ṣalam amēl kaššapi u ſ kaššapti

---

[1]) Cf. below.

[2]) For the reading *mīs* cf. Cun. Texts XVII 39, 73/74.

[3]) Written once KA-TUḪ-ḪU-DA (Beitr. XI Col. IV, 20). It is probably a scribal error. But cf. Cun. Texts XVII 39, 73/74.

[4]) The usual expression is KA-LUḪ-Ù-DA (*mīs pī*) KA-TUḪ-Ù-DA (*pīt pī*) *tēpus*. Cf. IV R. 25, 42 b—57 a.

[5]) Beitr. XXXI—XXXVII St. I, 26 note.

[6]) Beitr. XI Col. IV, 20.

[7]) *Maqlū*. VIII, 55—91.

[8]) Probably the line is to be completed according to *Maqlū* IV, 62, V, 51, 82. or VIII, 9 or 11.

[9]) Read *taṣakkan* instead of Tallqvist's *šitakkan*, because of the comparison with *teṣṣir* and *tanasuk*.

[10]) *Maqlū* VII, 80.

Digitized by Google

60. *ša qīmu ina libbi erē nam-si-e te-iṣ-ṣ[ir]*
ṣalam ṭīṭi ša amēl kaššapu u f kaššaptu ina eli ṣalam qīmu [tašakkan (-an)]
qātā-šu ina eli imissī (-si) ina ḫu-zab iṣ erīni ana III-šu i-kar-rid
[ina el]i ip-ši-ki ip-še-te-ki imissī[1]) *[qātā?]*
[ina el]i riksē-ki riksāti mīs qātā iš-ḫi- [— — —]

65. [— — —] *ana libbi erē nam-si-e ta-na-suk.*
[šipta a]m-si qāti-ià ub-ba-ab zumri-ià[2])
[ina eli] ṣalam GAR-SAG-ÌL-*e*[3]) *qātā-šu imissī(si)*
[šipta — — —] -bi še-e-ru[4]) *mīš qātā*
šipta it-tú-ra še-e-ru[5]) *mīs qātā*

70. *šipta še-ru-um-ma še-e-ru*[6]) *mīs qātā*
šipta ina še-rim amsā (-a)[7]) *qātā-a-a mīs qātā*
šipta am-si qātā-ià am-te-si qātā-ià[4]) *mīs qātā*

šipta a-di tap-pu-ḫa[8]) *iṣ bīnu šam DIL-BAT aban suluppi*
pū gaṣṣu unqu aban nisiqti riq GAM-GAM[9])

75. *burāšu qātā-šu imissī (-si)*
šipta it-tap-ḫa il Šamaš a-kaš-šad[4]) *mīs qātā*
šipta un-du f kaššaptu i-bir nāra[4]) *mīs qātā*
šipta ul-tu il Ninib ina šadē ilsū (-ú) il A-la-la[10])
pū ana libbi karpati lā šuḫarrati idī (-di)-ma

80. *ina pī-šu ana libbi nam-si-e ṣuruḫ (-uḫ)*
šipta an-nu-u in-nin-na-ma
ṣalam f kaššapti ša ṭīṭu epuš (-uš) -ma aban šadē (-i)
ina rēš libbi-ša tašakkan (-an)

---

[1]) That *imissī* is to be read in the third person is clear from *ikarrid* in l. 62 and *-šu* in l. 67. The second person refers to the priest; the third to the layman, for whom the ceremonies are performed.
[2]) *Maqlū* VII, 115.
[3]) Cf. below.
[4]) The beginning of a *šiptu* that has been lost.
[5]) Cf. *Maqlū* VII, 143.
[6]) Cf. B. A. IV, 162—167.
[7]) Ibid. reads *amsī*.
[8]) Cf. *Maqlū* VII, 152.
[9]) Perhaps to be read *kukru*; cf. A. B. M. 191, I, 24.
[10]) Cf. *Maqlū* VI, 46.

Digitized by Google

qātā-šu ana muḫ-ḫi imissī (-si)
ina ḫu-ṣab iṣ erīni ana III-šu i-kar-rid
85. *šipta pu-u id-bu-ub lim-na-a-ti*[1]) *mīs qātā*
šipta e-piš-tú muš-te-piš-tú ina še-ri dāmi[2]) *kiš-pi ru-ḫi-e*[1])
II akalē (pl) I ta-a-an ṣalam amēl kaššapi u f kaššapti
akal lē epuš-ma ina libbi akalē (pl) ṣuruḫ-ma
ina imni-šu u šumēli-šu išī-ma šipta munnū(-nu)-ma
90. *ana kalbi u kalbati ta-nam-dim*
šipta at-ta ṣillu mē karpat BUR-ZI-GAL-SAR *mullī-ma.*
At the exorcism[3]), "Who art thou, O witch, who [— — —]"

[1]) The beginning of a *šiptu* that has been lost.

[2]) Or *pagri*?

[3]) I have put *šiptu* in the accusative as a ظرف, and rendered it, "At the exorcism", i. e. "while the exorcism is being said", because the context shows that this is the meaning intended. This tablet is not only a list of exorcisms occurring in the first seven tablets of *Maqlū*, but also gives, as briefly as possible, directions for the ceremonies that accompany them (cf. VIII 11—12 and II 188—208). The use of the ظرف is not uncommon in Assyrian, thus, *ardatu ša mušširša šizba lā ibšū* (above p. 18), and, *asakku marṣu zumur amēli ittabši* (K. 5182 [Cat. 696]). In fact the accusative can apparently take the place of a genitive and preposition in almost any shade of meaning; cf. IV R. 17 rev. 2; Beitr. XI etc. 2 and LXXV—LXXVIII 13.

A comparison of *Maqlū*, VIII, 11—12 with II, 188, 208 shows that they correspond exactly. The first passage must of course be translated:
At the exorcism, "Who art thou, O witch, that pursuest me?".

An image of tamarisk-, and one of cedar-wood (shall be present). This must also be the meaning of the last line of the second passage; INIM-INIM-MA UḪ-BUR-RU-DA NU-GIŠ-SINIG NU-GIŠ-ERID GAN. Tallqvist's rendering of UḪ-BUR-RU-DA as *muṣaprata*, has not been generally accepted. Zimmern has correctly rendered INIM-INIM-MA NAM-ERIM-BUR-RU-DA-GA (*Šurpu* V/VI, 170) "Beschwörung zur Lösung des Banns", equivalent in Assyrian to *šiptu ša ana pašāri māmītu*. The passage from *Maqlū* then would be in Assyrian *šiptu ana pašāri kišpu lū ṣalam iṣ bīnu iṣ erīnu* "at the conjuration for the removal of witchcraft, let there be an image of tamarisk-wood, and one of cedar-wood present." This last part has been correctly translated by Tallqvist. For GAN=*lū*, cf. Brün. 4041. That *lū* alone, denotes, "let there be", or "let there be present", is clear from the expression common in the letters, *lū šulmu ana šarri*. (For further references, cf. H. W. B. 373b, also 2 R. 13 No. 2, 59/60 and Cun. Texts XVII pl. 15, 25/26.) This also explains INIM-INIM-MA ŠU-ÌL-LA DINGIR . . . (cf. B. M. S. 13): This is to be rendered, "during the exorcism there shall be a raising of the hands to the god . . .". The expression, "raising the hands", is here to

Digitized by Google

An image of a witch out of meal shalt thou form in the copper wash-bowl;

A clay image of a witch[1]) shalt thou put to it; he shall wash his hands above (them).

At the exorcism, "Catcher of Catchers,"

An image of a wizard and a witch

60. Shalt thou form out of meal in the copper wash-bowl;

A clay image of a wizard and a witch, shalt thou put to the image of meal;

He shall wash his hands above (them); with sap of cedar-wood he shall sprinkle (his hands) three times;

"Because of (or, above"?) thy[2]) witchcraft, thy sorcery he washes (his) hands;

"Because of thy binding knots" washing of the hands shall he [— — —][3])

---

be taken literally, and not in the secondary meaning of "prayer", as King proposes. Also, the superscription of the *šiptu's* of *Utukkē limnūti*, INIM-INIM-MA UTUG-ḪUL A GAN, is to be interpreted, "at the *šiptu* of (against) the evil *utukku*, water shall be present". This shows that in this series, water was chiefly used.

Instead of translating INIM-INIM-MA, "at the *šiptu*", it is possible to regard it as a nominative, and render the above, "A *šiptu* against the evil *utukku*. Water shall be present". In fact, in such cases as *Šurpu* V/VI, 170 (c. above) where no directions are given, it must be so rendered. Such lines merely explain the purpose of the previous *šiptu*. In other colophon lines however, INIM-INIM-MA must be rendered *šipta*. This must of course be determined from the context.

[1]) These two lines are of grammatical interest, since they show that we can say *ṣalam kaššapti ša ṭīṭi* or *ṣalam ṭīṭi ša kaššapti*, with no difference in meaning (cf. also ll. 59—62, 67 and 87). Is there perhaps a shade of difference in emphasis between them?

[2]) Addressed to the images.

[3]) I have rejected Tallqvist's reading of IŠ-ḪI-[A?] for two reasons. In the first place, ll. 68—72 show that *mīs qātā* is a technical term. Wherever *qātā* follows LUḪ, it is to be so read. *Mīs qātā eprāti* would then mean, "washing the hands with dust (shall take place)" (cf. the use of *mīs qātā* in ll. 68—72). This would be a direction for a ceremony. But by comparison with the preceding line, this is impossible. Besides, not only does the ceremony of washing the hands with dust not occur elsewhere in ritual texts, but the very idea of dust is opposed to this. *Iš-ḫi-* then must be the beginning of a verb, the rest of which has been lost. *Mīs qātā iš-ḫi-*[. . .] was of course a parallel idea to *imissī* (*qātā*) in the previous line.

Digitized by Google

65 [— — —] shalt thou put in a copper wash-bowl.

At the exorcism, "I have washed my hands, have cleaned my body"

Above an image of a human form shall he wash his hands.

[At the exorcism, "— — —] dawn," washing of the hands (shall take place).

At the exorcism, "The dawn has passed," washing of the hands (shall take place).

70. At the exorcism, "At the dawn, the dawn," washing of the hands (shall take place).

At the exorcism, "At dawn have I washed my hands," washing of the hands (shall take place).

At the exorcism, "I have washed my hands, I have washed my hands clean," washing of the hands (shall take place).

At the exorcism, "Until thou shinest forth," tamarisk-wood, DIL-BAT-plant, a date-seed,

Straw[1]), gypsum, a ring, a precious stone, GAM-GAM-plant,

75. And cypress (shall be present)[2]); he shall wash his hands.

At the exorcism, "The sun shines forth, I conquer," washing of the hands (shall take place).

At the exorcism, "When[3]) the witch has crossed the river," washing of the hands (shall take place).

At the exorcism, "Because of (?) Ninib they call upon Alala in the mountain,"

Put straw into a "not narrow?" vessel;

80. Through its mouth call into the wash-bowl

The exorcism, and then

Make a clay image of a witch; put a stone of the mountain at the top of its heart;

He shall wash his hands above (it);

[1]) Or "chaff"; cf. K. B. VI, I, 437 f. Cf. also *Maqlû* V, 57 and VI, 31 and Psalm 1, 4.

[2]) Tallqvist's translation, "he shall wash his hands with tamarisk-wood, etc.", is grammatically possible, but hardly practicable. It seems better to pause just after *burāšu*. We must remember that the language of these directions is as concise as possible; cf. ll. 68—72.

[3]) For this meaning of *undu* cf. Meissner: Suppl. 11 a.

Digitized by Google

With the sap of cedar-wood he shall sprinkle (them) three times.

85. At the exorcism, "The mouth has spoken evil things," washing of the hands (shall take place).

At the exorcism, "Witch, sorceress, in the flesh (and) blood (?) witchcraft, sorcery,"

Two food preparations, one apiece, for the image of the wizard and the witch;

A "medicinal food-preparation"[1]) shalt thou make; call into the food-preparations;

At his right side and his left side lift them up[2]), and recite the exorcism;

90. (then) give them to the dogs (literally, "to dog and bitch").

At the exorcism, "Thou art a shadow," fill a BUR-ZI-GAL-SAR-vessel with water[3]).

A study of this text reveals several interesting facts. We learn in the first place, how a *šiptu* was usually cited by its first words. We learn the manner of making and using images[4]), and the parts borne by the priest and layman in the services[5]). But above all, we learn the true meaning of the washing of the hands. We saw how the priest placed images of a witch in a wash-bowl, and how the sick man washed his hands over them. The idea, symbolized by this ceremony, was that the water, falling from the hands of the sick man on the images, would bring upon them, and therefore upon the images themselves, the uncleanliness and sin of the sick man[6]). We can now understand the real meaning of the lines[7]);

*itti mē ša sumriia u musāti ša qātāia lišša*ḫ*iṭma*
*ana mu*ḫḫ*iki u lāniki lillikma anāku lubluṭ*
ēnita l[*i — — —*]*-an-ni-ma šērta limḫuranni.*

---

[1]) Cf. H. W. B. 374.

[2]) With this ceremony compare the Biblical תרומה and תנופה.

[3]) For the translation of this line, cf. Beitr. p. 132, note 5.

[4]) Cf. below, p. 65.

[5]) Cf. below.

[6]) Cf. Deut. 21, 6. Here the washing of the hands indicates freedom from sin.

[7]) *Maqlû* VII, 77—79.

Digitized by Google

(May thy witchcraft) with the water of my body and the washwater of my hands be torn away

And come upon thee and thy body[1]); but may I live;

May it [free?] me from sin, take away iniquity from me[2]). Sin was something material; with the washing of the body and the hands, actual uncleanliness passed into the water; this was now, ritually as well as physically, impure. The evil spirits had entered it[3]). And as the water dripped upon the images, the evil spirits passed into them, and so into the witch itself. She had now to suffer the same evil that she had caused the sick man.

The water loaded with evil spirits was unclean. Whoever touched it also became unclean; the evil spirits passed into him. Consequently it had to be put out of harm's way. Sometimes it was poured into the street[4]), symbolizing thereby that the evil spirits may also be poured out. But it was usually carried to a "clean place," an *ašru ellu*[5]), "clean" being here used euphemistically. Here there was no danger of coming in contact with evil spirits. As the result of the ceremony of washing the hands, came the idea that unwashed hands denoted ritual uncleanliness[6]).

Often ceremonies were held on the bank of a river[7])

---

[1]) Literally, "thy form".

[2]) Here "life" and "freedom from sin" are synonymous.

[3]) For further examples of the removal of sin in a material sense, cf.: *itti mē ša zumrika u musāti ša qātāka lišša̓itma irṣitim limḫur AN-gamlum aranka māmītka*, "with the water of thy body, and the wash-water of thy hands, may the vessel (?) of thy sin and thy evil (*māmītu*!) be torn away and taken up by the earth" (*Šurpu* VIII, 72—73). Cf. also *itti iṣṣuri šamē lū taparraš*, "with the bird of heaven, mayest thou (*labartu*) fly away" (IV R. 56, I, 8). With this passage cf. IV R. 4 Col. III (Cun. Texts XVII, 22), 1—2 and Leviticus 14, 4—7.

[4]) IV R. 16 No. 2 (Cun. Texts XVII, 31) rev. 50—58; 13 No. 3 (Ibid. 1), 50/51.

[5]) *Šurpu* V/VI 164/165; IV R. No. 2 rev. 1; Leviticus 4, 12. For the euphemistic use of *ašru ellu* and מקום טהור, cf. Haupt; Journal of Biblical Literature, 1900, pp. 55—81.

[6]) Cf. IV. R. 26 No. 5 (Cun. Texts XVII, 4) and *Šurpu* III, 44.

[7]) Beitr. XXXI—XXXVII St. I, 35—II, 9; IV R. 55 No. 2 obv. 17; 60 obv. 15; 25 Col. II, 31; K. 174 (Harper's Letters 53) obv. 11 ff. Cf. Le-

Digitized by Google

The chief reason for this must have been that the running waters might carry away the uncleanliness, that fell off the sick man. There was no danger of their becoming impure, since they were part of the *apšū*. And besides, the evil spirits, once in the water, were partly in their element. In the water of the *apšū* they could not stay; that was their great enemy. But it hurried them on to the *tiāmat*, and there they were at home; the sick man was released from their torments; was again clean, pure, and free from sin.

In time the functions of water were transferred to other liquids. This was no doubt due in part, to similarities in use, and in part to the association with water in the ceremonies themselves. Chief among these liquids was oil. The anointing of the body with oil is, for the Oriental, as necessary as washing with water. Consequently a semi-religious significance was attached to this act also; it too was considered able to expel evil spirits. Thus we read of the oil of life[1]), along with the water of life. This act of anointing was called *pašāšu*, while the term *pašīšu* became synonymous with *āšipu*[2]). Thus we read[3]):

šamnu ellu šamnu eb-bu šamnu nam-ru
šamnu mul-li-lu ša ilāni pl.
šamnu mu-pa-aš-ši-iḫ ^{šīr} *bu-a-na ša a-me-lu-ti*
šaman šipti ša ^{il} *E-a šaman šipti ša* ^{il} *Marduk*
35. *u-da-ḫi-id-ka šaman tap-šu-uḫ-ti*
ša ^{il} *E-a id-di-nu a-na pa-aš-ḫa-a-ti*
ap-šu-uš-ka šaman balāṭi
ad-di-ka šipat ^{il} *E-a bēl Eridu* ^{il} *Nin-*[— — —]
aṭ-ru-ud a-sak-ku aḫ-ḫa-zu
40. [— — —] *šu-ru-ub-bu-u ša zumri-ka*
ú-šat-bi qu-lu ku-ru ni-is-sa-tú ša pag-ri-ka

---

viticus 14, 50. No doubt, the fact that the holy water which was used in the ceremonies, could be taken from the river, was another reason for the services being held on its bank. Probably too, because of its proximity to the holy water, the river bank was a sacred place. Cf. below.

[1]) Cf. above p. 53.

[2]) Cf. above, pp. 42 and 43, note 7.

[3]) *Maqlū* VII, 31—48. The parts there missing are supplied by Weissbach: B. A. IV, 160—161.

Digitized by Google

u-pa-aš-ši-iḫ bu-a(?)-ni (?) mi-na ti-ka lā ṭābāte pl.
ina qi-bit[1]) *E-a ina šipat* ^{il} *Marduk*
45. *ina ri-kis ra-ba-bu* ^{il} [— — —]-*la*[2])
ina (?) qātā II pa-aš-ḫa-a-ti ša ^{il} *Nin*-[— — —]-*ga*[2])
^{il} *Nin-a-ḫa-kud-du bēl (-it?)* [— — —][2])
pulānu mār pulānu šub-šu-ma ^{il} *E-a šipat* [— — —][2])
[— — —] *šu-ut Eridu(-dù) li-pa-aš-ši-ḫu SU-KI*[3]) (?)
[— — —].
Pure oil, clean oil, bright oil,
Oil that brings abundance[4]) to the gods,
Oil that eases the sinews of men,
Oil of the exorcism of Ea, oil of the exorcism of Marduk,
35. I have made thee trickle[5]) with the oil of easing,
Which Ea has given for easing;
I have anointed thee with the oil of life;
I have pronounced the exorcism of Ea, the lord of Eridu, NIN-[— — —]
I have expelled the *asakku*, the *aḫḫazu*,
40. The trembling of thy body;
I have driven out the cry of pain and anguish of thy body,
I have eased the sinews of thy afflicted limbs;
By command of Ea, king of the deep,
By the spell of Ea, the conjuration of Marduk,
45. By the binding of the — — — of [Gu (?)] -la,
By the two easing[6]) hands of Nin-[— — — — —]
Of Ninaḫakuddu, the mistr(ess) of the [holy-water-bowl]

---

[1]) The determinative, *il*, is here omitted, probably by mistake.

[2]) Weissbach offers the following suggestions for the conclusion of lines 45—48: (45) *il Gu-la* (?), (46) *il* NIN-DIN-BAD-GA (?), cf. Brün. 11084, (47) *a-gub-bi* (?), cf. IV R. 28 * No. 3 (48) *Eridu* (*-dù*).

[3]) *Zumru* (?).

[4]) II, I from לָלָא? Or shall we consider *mu-lil-li* written for *mul-lil-li* from אָלַל? But cf. רָחַץ (a synonym of לָלָא) in l. 35.

[5]) Literally, "I have made thee abundant".

[6]) According to its form *pašḫāti* must be an adjective in the feminine plural; cf. l. 46. But how else translate it here? "Which Ea has given for the easing (hands)"?

Digitized by Google

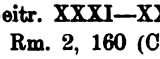
N. N. the son of N. N. is restored to life[1]) (?), Ea, exorcism [— — — —]

[— — —] of Eridu may ease the body (?) [— — —].

Many kinds of oil were used in the ceremonies. In addition to that mentioned above, which seems to have been the usual olive or palm oil[2]), no doubt of a fine quality, we read of *šamnu ṭābu*, "good oil"[3]), *šaman rēšṭi*[4]) and *nigulu*[4]), "finest oil", *šaman iṣ erīni*[5]), "oil of the cedar-tree", *šaman iṣ šurmīnu*[6]), "oil of the *šurmīnu*-tree", *šaman šadē*[7]) (?) "mountain (?) oil", *šaman pūri*[8]), "pot oil", *šamnu ḫalṣu*[9]) and *šaman* NI-LID[10]). These were used principally for anointing, either the priest[11]) or layman[12]), or else the idol[13]), the house[14]), or whatever was to be purified. Sometimes more than one kind of oil was used, and sometimes they were used in connection with other objects[15]).

---

[1]) Permansive III, I of *bašū* (?). Literally, "is caused to exist".

[2]) Notice the ideogram for *šamnu*,  (*šamnu*) + (*iṣu*).

[3]) IV R. 25, Col. III, 39; 28 No. 3, 3 b; 60 obv. 25; Beitr XL—XLI St. I, 18; LII 6. Zimmern compares it to שמן טוב.

[4]) Asarḫad. VI, 40.

[5]) Beitr. XXXI—XXXVII St. I, 5; II R. 58 No. 6, 71, 73; K. 7845 (Cat. 878); Rm. 2, 160 (Cat 1653).

[6]) B. M. S. XII (IV R. 57) 15 a, 33 b; XXX, 26; cf. A. B. M. p. 88 f.

[7]) =NI-KUR-RA. Beitr. XLI—XLII St. I, 17.

[8]) Ibid. 18 (cf. note); IV R 58 Col. III, 27; N. E. XII Col. I, 16; K. 4075 (Cat. 592).

[9]) Purified (?) oil; cf. IV R. 60 obv. 25.

[10]) VI R. 28 No. 3, 3.

[11]) IV R. 57 (B. M. S.) rev. 33.

[12]) Beitr. XXVI Col. I 23—25.

[13]) Ibid. LII 6.

[14]) Ibid. XLI—XLII St. I, 17—18.

[15]) For the use of sap of the cedar-tree cf. above p. 55. Zimmern holds that the blood of slaughtered animals could also be used for purification. He bases this theory upon the single passage, Beitr. XXVI Col. III, 20. This passage is however fragmentary and a great deal must be supplied to support Zimmern's reading. Besides when we observe the great importance attached to the use of blood in the Hebrew and Arabic rituals, if we accept the theory that this custom was practiced by the Babylonians also, we must naturally regard it as common to all Semitic peoples. But then we would expect great significance to have been attached to it in Babylon as well as in Israel and Arabia. But instead, in only this one, very doubtful passage and in Cun. Texts

Digitized by Google

Having now completed the discussion of water, we turn to Other Means of Removing Evil Spirits.

Next in importance to the use of water was that of fire. This was probably connected with the exalted position occupied by the gods of light in the incantations. Because of its nature the manner of its use differed from that of water. Its application to the body of a man, as water was applied, would

---

XVII, 5, 49/50 and 6, 12/13 is reference made to it! The sign, BE, which Zimmern reads *dāmu*, may also be read *pagru*, and the passage interpreted, "with the body of this lamb [touch?] the door-posts, etc." (For the ceremony of touching cf. p. 66 ff.). This translation too is very far-fetched, yet more in harmony with the Babylonian ritual than Zimmern's. In fact, Zimmern's translation is directly opposed to the entire ritual. (Cf. Relig. Sem. 33 f.).

It may be remarked here, that the great difference between the Babylonian and Hebrew sacrifices lay just in this use of blood in the latter, and its non-use in the former. In this respect the Hebrew ritual was, of course, closely related to the Arabic, before Islam. Startling resemblances however between the Babylonian and Hebrew systems of atonement must have already presented themselves to the reader. In fact the two systems were in their basic principles the same. The idea of direct atonement for ritual sin did not exist in Israel long before the exile. We must therefore conclude that the Israelites became aquainted with it during the exile, and that their whole system is based upon the Babylonian. The grafted it however upon their ancient system of sacrifice, which was in many respects, just as we have seen in regard to the use of blood, totally different from the Babylonian. Thus it is that in the Hebrew atonement ritual so much emphasis was laid upon the use of blood. It is the author's intention to develope this subject in a later work.

While differing from Zimmern in this matter, I may also remark that he has apparently attached far too great significance to the ceremony of "whispering" (*luḫḫušu*) (cf. Beitr. Einl. 92—3, LVI rev. 4, note, and KAT[3] 604). This ceremony is mentioned but four times in all the religious texts so far published, two of which (IV R. 21 No. 1 (B) add., and Beitr. XXXVIII, 12) are very fragmentary. Little is known of this ceremony or its significance. A *šiptu* seems to have been whispered into each ear of the image of a bull or lamb. More can not be said. Since the image of a bull is mentioned nowhere else in the ritual texts, it seems to have been used for this ceremony alone. However it is so seldom referred to, that but little importance can be attached to it in comparison with other ceremonies. Therefore when Zimmern apparently regards this as the usual method of reciting a *šiptu* (KAT[3] 604), he is clearly in error.

Digitized by Google

have been attended by just the contrary to the desired results. Therefore its destructive force had to be directed against the witches and evil spirits themselves. This was accomplished in two distinct ways.

The first of these, that used in *Maqlū*, was employed chiefly against the witches. Images of a wizard and witch were made and burnt; symbolizing thus the actual burning of the witch. But this was more than a mere symbolic act; it was actually believed that if certain acts, attended by magical ceremonies were performed upon the image of a man, they would likewise befall the man himself. This was one way in which the witches worked. They would make an image of the person they intended to destroy, and subject it to all manner of tortures; would burn it; would bury it in the high-road so that every passer-by might trample on it; would give it over to the dead and heap other similar indignities upon it[1]). In consequence thereof, the man was bewitched; the evil spirits had entered him. Therefore the priest made images of the witch and subjected them to the same spells that had been performed upon the image of the man. Now the evil spirits left the man and entered into the witch.

The images seem to have been made of materials easily destroyed by fire, usually, clay[2]), pitch[3]), wax[4]), tallow[5]), wood[6]), copper[7]), meal[8]), or sometimes a mixture of several of these substances[9]). The images were cast into the fire, and as they melted and disappeared, so too the witches[10]). That this method was used chiefly against the witches, was but natural.

[1]) *Maqlū* IV, 27—38.

[2]) Ibid. II, 122.

[3]) Ibid. 136.

[4]) Ibid. 113.

[5]) Ibid. 18.

[6]) Ibid. 208, IV, 39.

[7]) Ibid 91. This was usually called "copper from the river-bank" (cf. *Maqlū* VIII, 2), but could hardly have been copper as we understand it. It was probably some kind of a mineral or copperlike substance, found generally on river-banks and easily destroyed in fire.

[8]) *Maqlū* II, 168, 187.

[9]) Ibid. II, 147, IV, 40.

[10]) See next page.

Digitized by Google

It was easy to make images of them, because they were, after all, human beings. The evil spirits on the contrary changed their forms at will. Furthermore they were gods; of evil, it is true, but still indestructible; the priest could expel them but nothing more. The witches, on the other hand, being human, with the destruction of their images they too passed away.

The second method, that most common in *Šurpu*, was purely symbolic. During the recital of an incantation, the priest would cast different objects into the fire, burning in the censer on the altar, with the words, "As these things disappear never to return, so may the man's sins, uncleanliness and sickness disappear". Objects thus used were tamarisk-wood[1]), *maštakal*-plant[2]), cane[3]), wheat[4]), onion[5]), date[6]), palm-blossom[7]), sheep-skin[8]), goat-skin[9]), wool[10]) and seeds[11]). Or again, the priest would make a fire in the censer and then put it out with the words, "Like this fire which I have made and extinguished, so may the god Siris remove from the man the knots he has bound"[12]).

---

[10]) Cf. Ibid. II, 133—134:

kīma ṣalmāni annūti iḫūlu izūbu u ittattaku
amēl kaššapu u f kaššaptu liḫūlu lizūbu littattuku.

As these images tremble, melt, and pass away,
So may the wizard and the witch tremble, melt and pass away.
This method of witchcraft was in vogue until even modern times.

[1]) *Šurpu* IX, 1—8.
[2]) Ibid. 9—16.
[3]) Ibid. 17—23.
[4]) Ibid V/VI, 178—181.
[5]) Ibid 60—72.
[6]) Ibid 73—82.
[7]) Ibid 83—92.
[8]) Ibid 93—102.
[9]) Ibid 103—112.
[10]) Ibid 113—122.
[11]) Ibid 123—143.
[12]) Ibid 176—184. That in *Šurpu* the great majority of the ceremonies are purely symbolic, agrees well with the, for the incantation texts, advanced ethical conception of sin in these tablets (cf. above p. 2 note 6). It seems to indicate a time when some of the people, at least, had begun to feel that the ceremonies in themselves were not effective, but that through the direct intervention of the gods alone, could the evil spirits be expelled. The ceremonies in these tablets, are, with the exception of the

Digitized by Google

A third method may perhaps be seen in the use of the torch in various ceremonies. Many purification ceremonies were held at night, since that was the usual period of activity of the evil spirits. A torch was always used to light up the ceremonies, symbolizing at the same time the presence of the gods of light, and particularly the fire-god[1]), the deadly enemies of the evil spirits. Often a censer was used with the torch[2]), the underlying idea probably being that the holy smoke from these would remove all uncleanliness.

Another method of expelling evil spirits was by touching the *mašmašu*. The priest laid his hand upon the sick man, and straightway he became well. This seems to have been an old custom, and no doubt was at one time practiced independently. But in the magic texts it is completely subordinate to the spoken *šiptu*. The underlying idea must have been that contact with unclean bodies gave the evil spirits therein opportunity to pass over into that which had touched them, making this also unclean. Thus in both the Babylonian and Hebrew rituals, it was forbidden to touch a dead body[3]), for this, having been sick, was unclean, and having died therefrom, remained unclean; was completely in the power of the evil spirits. Furthermore it was forbidden in both rituals to touch any unclean person[4]) for the same reason. And for the same reason, food and water which no hand had touched, were used in the sacrifices and ceremonies[5]).

But if from contact with an unclean body, one became unclean, so also the mere touch of one endowed with power to expel evil spirits could restore cleanliness. There was no danger that the priest would thereby become unclean. He had washed himself in holy water, and Ea and Marduk had endowed

---

šiptu's themselves, mostly symbolic, and the assistance of the gods more directly invoked than in most incantation texts.

[1]) Cf. Beitr. XXVII, 5; U. L. tablet K. 145 ff.

[2]) Cf. below.

[3]) Cf. *Maqlû* IV, 27—31; Leviticus 11, 31—40; 21, 1, 11; Numbers 19, 11 ff.

[4]) *Šurpu* III, 115—125, 21, and Leviticus 15; 22, 1—16. For a detailed account of this cf. Relig. Sem. 146, 161, 446 ff.

[5]) IV R. 19 No. 2. 57 ff. cf. Leviticus 11, 32—38.

Digitized by Google

him with power over the evil spirits[1]). Consequently, at his touch the evil spirits had to leave the afflicted body; the sick man was restored to purity and health. Thus[2]):

ema allaku lušlim,
amēlu allapatu lišlim.
Let me be healthy wherever I go;
Let the man whom I now touch become healthy[3]).

And not only men, but also inanimate objects, principally houses, were purified by touching. It did not suffice that the sick man alone was freed from evil spirits; they had to be driven from his house as well, that they might not lurk there, awaiting an opportunity to reenter his body. The house was usually purified, not by the touch of the *mašmašu* himself, but rather by contact with holy objects in his hands[4]). Usually only those parts of the house, such as the outer and inner rooms, thresholds, doors, windows, roof, beams and court, where evil spirits were most likely to lurk, were purified in this way[5]). The final ceremony, usually a sacrifice, was then held, either in the court, or at the outer gate of the house, and some holy object was stationed there to prevent the evil spirits from ever again entering the house[6]).

---

[1]) U. L. III, 65—79; 108—125; K. 626 (Harper's Letters 24) obv. 10, 11. But cf. Cun. Texts XVII, 38, 9 ff.

[2]) U. L. III, 276—279; cf. 151/152.

[3]) Notice how Jesus too drove out devils by his touch; Mark, 1, 31, 41; 5, 23, 41; 8, 22, 25; Luke 4, 40; 5, 13; 7, 14; 8, 54; 9, 13. Even the touch of his garment sufficed for this purpose. Mark. 3, 10; 5, 28. Luke 8, 54. Cf. also II Kings 4, 34—35.

[4]) Beitr. XXVI Col. II, 1—6; IV R. 59, 1, obv. 31 — rev. 10.

[5]) Beitr. XLI-XLII St. I, 17—20.

[6]) IV R. 58 Col. II 14; 55 No. 1 Col. I 8—9; Beitr. XXVI Col. II, 24, Col. III, 19; IV R. 13 No. 3; 59 No. 1 rev. 8; Cun. Texts. XVII 6 Col. III, 7—8. For the meaning of *bābu k(q)amū* cf. the Talmudic קמא בבא. In IV R. 55 No. 1 Col. I, 8—9 it is contrasted with the *bāb bīti*; must therefore be the gate of the court leading into the street. Furthermore in IV R. 13 No. 3, after the *takpirtu* is poured out to the four directions (cf. above, pp. 44, 60), probably into the street, grain is sprinkled at the *bābu k(q)amū*. In Beitr. XXVI Col. III, 19—22, the priest, after performing the ceremonies at the *bābu k(q)amū*, goes directly to the field, while in LXVI rev. 16 it seems to be the first door into which the messenger enters. This leaves but little doubt as to its meaning.

Digitized by Google

Evil spirits could also be expelled by means of a sacrifice or sin-offering. The primary purpose of this was to give pleasure to the gods in order to secure their help against the evil spirits. The sin-offering was usually offered to Ea, Šamaš and Marduk, the gods most directly connected with the *āšipu*-ritual. It could however be offered to other gods as well. Sometimes too a sacrifice of a peculiar nature was offered to the evil spirits themselves, to induce them to cease torturing the sick man[1]).

But the sin-offering had a secondary purpose as well. A man, possessed by evil spirits, sick unto death — his life was no more his own; was really forfeited to the gods whose anger he had caused. The sacrifice he brings is therefore in the nature of a gift of redemption. Thus we read[2]):

hulliṭ aradka litta'id ṣurdika
narbēka lidlula kāl dadmē
muḫur kadrašu leqē pidēšu
Cure thy servant that he may praise thy might,
That all lands may bow before thy greatness;
Accept his gift, receive his ransom.

Also[3]):

kasap ipṭeriia maḫrāta napišti qīšam
Accept my ransom, grant me life.

Thus, originally, the sin-offering had power to expel evil spirits. But in time it lost all this power, and, like the use of water, became subordinate to the spoken *šiptu*.

Another method of removing evil spirits was by substitution. Either an animal was slaughtered, or an image in the form of a man, with all its parts corresponding to the parts of the human body, was made, and various ceremonies performed with these. The purpose of this was that the animal or image should take the place of the sick man, and the evil spirits pass from him into them. This was a practice, common to all Semites. Whether, as Roberston-Smith maintains[4]), the

[1]) For a detailed treatment of the sin-offering, cf. below, Chap. VI
[2]) IV R. 54 No. 1 obv. 45—47 (= B P. 90, 38—40).
[3]) IV R. 59 No. 1, obv. 29, cf. 1, 24, [*kasap*] *ipṭerišu inaššī*.
[4]) Relig. Sem. 364.

Digitized by Google

ultimate purpose of this ceremony was to deceive the evil spirits, and make them confuse the real man and his substitute, is not certain, for there is considerable evidence that the offering of the slaughtered animal or of the image was in the nature of a ransom, given with the knowledge and consent of the evil spirits[1]).

The ideogram for the image in human form is ALAM-GAR-SAG-ÌL-LA, variously rendered *ṣalam an dunānu*, *dinānu*, *pūḫu* and *zuqqurūtu*[2]). Literally the ideogram probably means, "the image with the erect head". This agrees with the apparent meaning of *zuqqurūtu*, "height", "loftiness"[3]). *Dinānu* and *dunānu* mean "bodily shape"[4]), and *pūḫu* has apparently the same meaning. Thus we read[5]):

IM-ABZU-TA *qirīṣma*
ṣalam an dunānīšu binīma.
Pinch off a piece of clay from the deep and
Make an image in his shape.

And again[6]);

ṣalamšu idātsa ša tappinni eṣirma
Fashion an image of him, the sides of which are of dough[7]).

---

[1]) According to Cun. Texts XVII, 1, 40 and 2, 14, the substitution of an animal seems to have, in part at least, partaken of the nature of a sacrifice to the evil spirits. Cf. also Cun. Texts XVII, 6, 10—18. That this sacrifice was offered to the evil spirits, and not to the great gods, may be inferred from the fact that a swine was used. Cf. below. Notice also that, according to Cun. Texts. XVII pl. 1 6/7, the animal was thrown into an unclean place (note Thompson's translation, "Devils and Evil Spirits" II, and cf. above, p. 60) at the conclusion of the ceremonies, showing that the uncleanliness had passed from the sick man into it. That this was the common method of disposing of sacrifices to the evil spirits (cf. below) may be inferred from the comparison with *Maqlū* VIII, 88—90 (cf. above p. 56 f.), where, at the conclusion of the ceremonies, the "medicinal food-preparation" was given to the dogs.

[2]) Brün. 12034—12036. That there was still another rendering of the ideogram may be inferred from *Maqlū* VII, 133 and VIII, 67 and Cun. Texts XVII, 37, 15, where a phonetic complement follows. Another ideogram for *pūḫu* was KI-BI-IN-GAR-RA (cf. Brün. 9733—9737).

[3]) H. W. B. 262 a.

[4]) Ibid. 224 f.

[5]) Cun. Texts. XVII 29, 30 ff.

[6]) Ibid. 32, 1/2. Cf. V. R. 51 b. 57/58.

[7]) Cf. "Devils and Evil Spirits" II, 109 a.

Digitized by Google

These two incantations have the respective colophons:

INIM-INIM-MA ALAM-GAR-SAG-ÌL-LA IM-MA-GE

Incantation of the "image in human form" of clay,

and,

INIM-INIM-MA ALAM-GAR-SAG-ÌL-LA KU-ŠE KAN

During (this) incantation let an "image in human form" of dough be present[1]).

In time *pūḫu* and *dinānu* came to be used as technical terms, meaning "substitute." In this sense they could denote not only the "image in human form," but anything substituted for the sick man. Thus we read[2]), May Ea, *pūḫua ša ukinnu*, "my substitute which has been prepared," may Marduk, *dinānua ša ibbanū lišamgir*, "accept my substitute which has been made". And again[3]):

GI-SAG-DU-SA-A-*u binīma*
elīšu šibirma lū dinānušu
Make a GI-SAG-DU-SA-A-*u* and
Break it above him and let it be his substitute[4]).

Examples of the substitution of an animal are common. The animals usually employed for this purpose were swine, lambs or kids. Thus we read[5]):

LU-UŠ LU-SAL LU-TI LU-BAD *šu limūt*
anāku lubluṭ

A male sheep, a female sheep, a living sheep, a dead sheep, may it die,

May I live.

Also[6]),

šaḫā(-a) a-na pu-ḫi-šu i-din-ma
še-ra kīma še-ri-šu da-me kīma da-me-šu i-din-ma lil-qu-ú

---

[1]) Cf. above, p. 56 note 3.

[2]) Cf. "Devils and Evil Spirits" II, 2 note b.

[3]) Cun. Texts. XVII, 15, 22—26; cf. Ibid 6, 22—25.

[4]) Note also the expressions, ana *dinān sukkalli bēlia lullik*, "may I go as the substitute for the messenger of my lord"; *ana dinān Šarrukēn bēlia*, "instead of Sargon, my lord" (H. W. B. 224 b). Cf. also Meissner: Suppl. 32 a and 67 a and Bu. 88—5—12, 329, 20.

[5]) Cr. I pl. 18, 8—9.

[6]) Cun. Texts XVII 6, 10—18.

Digitized by Google

lib-ba ša ina rēš lib-bi-šu taš-ku-na
ki-ma lib-bi-šu i-din-ma lil-qu-ú
A swine[1]) shalt thou give as his substitute;
Flesh like his flesh, blood like his blood, shalt thou give and may he[2]) accept;
The heart which thou hast placed above his heart,
Shalt thou give like his heart, and may he[2]) accept (it).

And finally[3]),

ú-ri-[ṣa ina rēši-šu] ana mi-ḫir-ti-šu it-ta-din
ana abkalli is-si-ma
ú-ri-ṣu GAR-SAG-ÌL-LA-*ú ša a-me-lu-ti*
ú-ri-ṣa ana na-piš-ti-šu it-ta-din
qaq-qad ú-ri-ṣi ana qaq-qad amēli it-ta-din
ki-šad u-ri-ṣi ana ki-šad amēli it-ta-din
ir-ti ú-ri-ṣi ana ir-ti amēli it-ta-din
A lamb has he placed at his head, opposite him[4]);
Unto the *abkallu*[5]) he called;
The lamb, the substitute for mankind;

---

[1]) In Sumerian, "a young swine."

[2]) The evil spirit to whom the sacrifice is offered. Cf. above, p. 70 note 1.

[3]) Cun. Texts XVII, 37 Z.

[4]) Or perhaps better, "in exchange for him." Cf. Cun. Texts XVII, 1, 40, 2, 14, and Thompson's translation of these lines ("Devils and Evil Spirits" II 7, 9).

[5]) Here an epithet for Ea. In Cun. Texts. XVII, 6, 37/38 (cf. Thompson's "join" in "Devils and Evil Spirits" II pp. 20/21) the god is called *rubū rabū* (NUN-GAL) *bēl šipti*. Since NUN-GAL is also equivalent to *abkallu* (Brün. 2638), there can be little doubt that the passage is to be so explained (cf. A. S. K. T. XII obv. 11—12). The usual ideogram for *abkallu* is NUN-ŠIB (Brün. 2651), while NUN-ŠIB-TAG (Ibid. 2653) is uncommon. Possibly in ŠIB the idea of *aṣāpu* (cf. above, p. 38f.) is contained. NUN-ŠIB-TAG denotes also *emqu*, *mūdū*, *ippišu*, *bēl tērti* and *mār ummāni*. Of these *bēl tērti* is another name for the *bārū*-priest (= *mūdē tērti* Beitr. Einl. p. 88). The first two words show that *abkallu* was equivalent to "very wise"; the last three, that he was a professional man (cf. IV R. 21 a Col. I, 40—41). The term is used as an epithet for different gods of the *āšipu*-ritual. Thus the Anunnaki and Adapa are called the *abkallē* of Eridu (V R. 51, 41, b; K. B. VI, I, 92, 5, 7), and the fire-god, the *abkallu ša ina māti šaqū*, "the *abkallu* who is exalted in the land" (IV R. 14 No. 2 rev. 6—7; cf. *Maqlū* IV, 61). One ideogram for the Igigi (cf. Brün. 2642—2643) designates them as the *abkallē* par excellance. But the term

Digitized by Google

He has offered the lamb for his life;
He has offered the head of the lamb for the head of the man;
He has offered the neck of the lamb for the neck of the man;
He has offered the breast of the lamb for the breast of the man.

The last two texts show clearly the nature and purpose of the ceremony of substitution.

Another method of expelling evil spirits, to which reference has already been made, was the application of the law of opposites. This method, for the same reason as in the use of fire, was employed chiefly against the witches. The underlying principle was, to cause the evil which the witches had brought upon the sick man, to revert upon themselves. To accomplish this it was necessary only that the priest repeat the ceremonies which the witches had performed. In fact the *āšipu* seems to have been nothing more than the good counterpart of the witch [1]). Both had power over the evil spirits, the one to cause them to attack men, and the other, to expel them; the witches worked with spells and charms of evil; the *āšipu*, with spells and charms of good. And just as by the law of opposites, good conquers evil, so too the *āšipu* prevailed over the witch, and caused her to fall a victim to her own evil.

Did the witch bind a cord to hold the victim enthralled in its magic knot, the priest did the same for her [2]). Did the witch speak a spell of evil [3]), the *āšipu* spoke a spell of good; did the witch cast her spittle upon a man, the *āšipu* anointed

is most often applied to Marduk; is apparently synonymous with his more common epithet, *mašmaš ilāni*. In all probability then, the term was originally closely related to *āšipu*, probably designating him as "the one who understood the use of the *šiptu*" (cf. *mūdū* and *bēl tērti*). *Abkal šamni* was a technical term for the *bārū*-priest who worked with oil (Beitr. Einl. p. 85 note 6).

[1]) *Āšiptu* = witch; cf. above, p. 33 note 2.

[2]) *Maqlū* II, 148—168; cf. *Šurpu* V/VI, 146—165.

[3]) That there was a *šiptu* and *tū* of evil, used by the gods and spirits of evil, is clear from K. B. VI, I, 6 and 26, 91. Tiāmat speaks a *šiptu* and "casts" a *tū* in order to destroy Marduk. This shows that *šiptu* must have originally meant nothing else than the magic use of water, whether for good or evil, and *tū* merely a magic spell. This also shows how close was the relation originally between the *āšipu* and the witch.

Digitized by Google

the man with his spittle[1]); did the witch make images of the sick man, the *āšipu* made images of the witch and performed the same ceremonies upon them[2]). In this way the evil spirits were turned from the sick man against the witch herself[3]).

A common means of defence against the evil spirits was the use of different objects, supposed to contain some mysterious and holy power, that enabled them to drive away evil spirits. These objects may be divided into three classes, according to the influence they thus exerted. These classes however can not be distinguished from one another by hard and fast lines. Many objects in fact seem at one time to belong to one class, and again to another.

To the first class belonged such objects as exerted an active influence, and could of themselves expel evil spirits. Such objects were the MÀŠ-*gisillū*[4]), the *iṣ ḫulduppū*, the MÀŠ-*ḫulduppū*[5]),

---

[1]) Cf. IV. R. 29 No. 1, obv. 34/36; U. L. III, 76/77, 110, and note the expression *nīd ru'ti*, II R. 35, 42 c. The use of spittle was a very common practice by the witch. The ideogram UḪ denotes *imtu*, "saliva" (Brün. 790), *ru'tu*, "saliva", (Brün. 792) and *kišpu*, "witchcraft" (Brün. 793). The wizard is the *amēl* UḪ-ZU, "the man who understands the use of saliva" (Brün. 794). The use of saliva by the *āšipu* does not seem to have been common, but singularly enough, in the N. T., it is one of the usual methods by which Jesus drives out evil spirits. Mark 7, 33; 8, 23; John 2, 6.

[2]) Cf. above, p. 65.

[3]) Cf. above, p. 27.

[4]) Probably a torch made of MAS (cf. the next note). Beitr. XXVI, Col. I, 21.

[5]) What the MÀŠ-*ḫulduppū* was, will become clear from the following remarks. The ideogram probably indicates it as the *pāšiḫ* (cf. Brün. 7030 and above, p. 45) *limutti*, "the aleviator of evil." There were really two *ḫulduppū*'s, one of wood, always written with the determinative *iṣ*, and the other with the determinative MÀŠ. Now MÀŠ is usually equivalent to *urīṣu*, "lamb" (Brün. 2030). Furthermore we read (Cun. Texts. XVII, 10, 73 ff.);

MÀŠ *piṣū ša il Du'uzi liqēma*
ina ṭīḫ marṣi šunīlma
libbašu usuḫma
ana qāti amēli šuāti šukunma
NAM-ŠUB NUN-KI-GA U-ME-NI-ŠUM.
urīṣa (= MÀŠ) *ša libbašu tassuḫu*
akala lī ša amēli šuātu kuppirma

Digitized by Google

Take a white lamb of Tammuz and
Lay it down near the sick man and
Take out its heart and
Put it on the hand of that man and
Speak the *šiptu* of Eridu.
The lamb, whose heart thou hast taken out,

Is *lā*-food (cf. H. W. B. 374) with which thou shalt purify that man.

The *šiptu* of which this is a part has the colophon (cf. above, p. 56 note 3) INIM-INIM-MA MAŠ-ḪUL-DUB-BA-GE, which in Babylonian would probably be, *šiptu ša urīši pāšiḫ limutti.*

Another colophon (Cun. Texts XVII, 11, 67) reads, [INIM-INIM-MA] ..... SU MAŠ-ḪUL-DUB-BA MULU-TUR-RA DUL-LA, i. e. "the *šiptu* at the covering of the body (?) of the sick man with the MAŠ-*ḫulduppū*". In ll. 54/55 of this *šiptu* we read that the sick man was actually covered with this, while lying on his bed.

A. S. K. T. XII, 37—39 reads as follows:

MÀŠ-ḪUL-DUB-BA ŠU-U-ME-TI
SAG-BI SAG-GA-NA U-ME-NI-GAR-GAR
LUGAL-E DU DINGIR-RA-NA U-ME-TE-GUR-GUR
Bring near a MÀŠ-*ḫulduppū.*
Put its head on the head (of the sick man).
Purify the king, the son of his god.

The colophon of this *šiptu* reads, INIM-INIM-MA MAŠ-ḪUL-DUB-BA KAM, "during the *šiptu* let a MÀŠ-*ḫulduppū* be present". In U. L. tablet D 30—34 we read of exactly the same ceremony.

Cun. Texts XVII 19, 42—48, is as follows:

šārat unīki lā pitīti liqēma
qaqqadi marṣi rukusma
kišād marṣi rukusma.
muruṣ qaqqadi ša ina zumur amēli bašū linassiḫ
Take the fleece of a virgin lamb and
Bind (it on) the head of the sick man and
Bind (it on) the neck of the sick man.

May the sickness of the head, which is in the body of the man, be torn away.

We read of almost the identical ceremony in Cun. Texts XVII, 20, 74 ff. The similarity of this ceremony with that above, where the head of the MÀŠ-*ḫulduppū* is bound on the head of the sick man, and moreover the similarity of the language of each, leaves but little doubt that they are identical. We must therefore conclude that by the MÀŠ-*ḫulduppū* is meant, not so much the kid itself, as the skin with the head still attached. With this the sick man could be covered, while lying on his bed, and the head could be placed on his head, or it could be bound around the different parts of his body, according to the various directions.

Digitized by Google

The principle underlying the ceremony of binding the different parts of the MAŠ-*ḫulduppū* on the corresponding parts of the man's body, was probably that the evil spirits were thought to attack him in the same way. Thus we read (A. S. K. T. XI Col. II, 55—72) that the bed and the body of the sick man are bound with black and white woolen fillets so that the evil spirits

qaqqasunu	Their head
ana qaqqadīšu	To his head,
qātišunu ana qātīšu	Their hand to his hand,
šēpišunu ana šēpīšu	Their foot to his foot,
ai iškunu	May not apply,
ai iṭḫū.	May not bring near.

It is also possible that this is the principle underlying the practice of substitution (cf. above, p. 69 ff.), where the head, neck, blood and other parts of the slaughtered animal are given for the corresponding parts of the sick man, and where the heart of the animal is placed above his heart, etc. It is noteworthy that the ceremony with the MAŠ-*ḫulduppū*, quoted in our first text, is strikingly similar to that of the swine substituted for the man (cf. above, p. 72, and also II Ki. 4, 34.)

Furthermore it is both interesting and significant that Robertson-Smith (Relig. Sem. 474 ff.) describes exactly the same rite, as that with the MAŠ-*ḫulduppū*, in the worship of the Cyprian Aphrodite, as well as in the Greek and Roman rituals, in which either priests, or the person to be purified were clad in the skin of the sheep previously sacrificed; in which, in fact, at Hierapolis, "the sacrificer laid the skin on the ground and knelt on it, taking up the feet and head over his own head." Both here and in the Babylonian ritual, this was a ceremony of purification.

That by the MÀŠ-*ḫulduppū* is meant the skin of the animal, rather than its whole body, is proved by various passages. Thus we read (Beitr. LIL, 13), *ana mimma limni ṭarādi MÀŠ-ḫulduppū ina mīḫrit bābi ulziz*, "to drive away all evil I have set up a MÀŠ-*ḫulduppū* before the door" (notice how the translation suggested above for MAŠ-ḪUL-DUB-BA agrees with the purpose given here);
and (Sp. I, 131, 22; cf. below, p. 78):

MAŠ-*ḫulduppū ša ina rēš iṣ irši amēl marṣi innadī*

The MÀŠ-*ḫulduppū* which has been placed at the head of the bed of the sick man;
and finally (Beitr. XXVI Col. 1, 20 ff.):

ina MÀŠ-*ḫulduppū ina* MÀŠ-*gisillū ina* LU-TI-LA etc. *ekalla tuḫap*, "with the MAŠ-*ḫulduppū*, the MÀŠ-torch, the living sheep etc. purify the palace."

Whether the *sugugallū*, "the skin of the great steer", and the LU-TI-LA, "the living sheep," so often, as in the last text, associated with the MÀŠ-*ḫulduppū*, were something similar to it, is not certain, although not improbable. What the MÀŠ-*gisillū* was, is not known.

Digitized by Google

the URUDU-ŠA-DAN-GA[1]), the LU-TI-LA[2]), the *qān uri-*

The nature of the *iṣ ḫulduppū* is not so certain. In one passage (U. L. tablet F, Col. III, 13) we read:

[.....] GIŠ-MA-NU GIŠ-ḪUL-DUB-BA
Let him carve an *iṣ eru*, an *iṣ ḫulduppū*;

and also (Ibid. K. 140 ff.):

eri iṣ ḫulduppū ša rabiṣi
ša ina libbišu il Ea šumu zakru
ina šipti ṣirti šipat Eridu ša tēlilti
appa u išdi išāti luputma ana marṣi Sibitti-šunu ai iṭḫū
An *eru*, an *iṣ ḫulduppū* of the *rabiṣu*
Into which the name of Ea has been spoken
With the exalted *šiptu*, the *šiptu* of Eridu, of purification,
Touch with fire in front and behind that the "Seven" may not come near the sick man.

In Cun. Texts. XVII, 18, 8—15, we read of exactly the same ceremony with the *iṣ eru*, "the exalted weapon of Anu". As Delitzsch has seen (H. W. B. 125) *iṣ eru* can not here mean "tamarisk-wood," but must be a certain kind of vessel or implement. (But cf. "Devils and Evil Spirits", I p. 9 Note 2). A comparison of the above texts, shows that the *iṣ eru* and the *iṣ ḫulduppū* were probably identical. Although *iṣ eru* is synonymous with *šigaru* and *erinnu*, both of which mean "cage", (H. W. B. 135 f. and 640 f.), it is hardly probable that that was its meaning. It is impossible to tell what it was. The ideogram GIŠ-ḪUL-DUB-BA probably designated it as some kind of wooden implement that alleviated evil. In Beitr. LIV obv. 3/5 and rev. 11 (cf. also IV R. 59 No. 1 rev. 5—6) we hear of an *iṣ eru* made of the "heart of a palm-tree", held by the images of the "Seven".

In U. L. V Col. IV, 58, ḪUL-DUB occurs without either determinative (cf. IV R. 58 Col. I 58 and Brün. 9512, 9514).

The reading MAŠ for the sign , I owe to the kindness of Prof. Meissner, who called my attention to Scheil's article in Maspero's Rec. XIX 56 and M. V. A. G. 1903, 3, p. 13, note 16.

[1]) Beitr. XXVI Col. I, 22, II, 5; XXVII 8; XLI—XLII St. I, 23; XLIII, 6; IV R. 13, 18a; 6, 33c, (omitted in Cun. Texts XVI, 21); 21* No. 1 (C) II, 10; 59 No. 1, 5b; Sp. I, 131, 19—20; U. L. XVI, 247 (cf. note); A Col. I, 25 ff. 32; A. B. M. II, 56 b, [cf. also V R. 27, 17 a]. That this ideogram is to be read *ēru dannu* may be gathered from IV R. 13, 18 a. Often however it has the phonetic complement *u*, and in Sp. I, 131, 20 is written URUDU-ŠA-DAN-GU-U. This points to a reading other than *ēru dannu*. Thompson ("Devils and Evil Spirits") renders it "the potent meteorite of heaven." In A. B. M. II, 56 b the sick man is directed to carry it about until he becomes tired.

[2]) Beitr. XXVI Col. I, 21, II, 5, V, 4; XXVII, 13; XXVIII 3; XLI—XLII St. I, 22; XLIII, 6; cf. III R. 66 rev. Col. III, 33. LU-TI-LA

Digitized by Google

gallū[1]), the *sugugallū*[2]) and many others. Many of these objects were identified with different gods, and probably signified thereby that those gods were present during the ceremonies, and in consequence thereof, the evil spirits had to depart.

Thus[3]):

sugugallū (*-ú*) *u* URUDU-ŠA-DAN-GA *ša ina rēš amēl marṣi i-bi-en-ni*

20. *sugugallū*(*-ú*) *il A-nim* URUDU-ŠA-DAN-GU-U *il Bēl qān urigallē* pl
ša ina rēš amēl marṣi zu-uq-qu-pu il Sibitti-šunu ilāni pl *rabūti* pl *mārē* pl *il Iš-ḫa-ra šu-nu*
MÀŠ-*ḫulduppū*(*-u*) *ša ina rēš iṣ irši amēl marṣi innadī il* NIN-DAR-UTUL-AZAG-GA
amēl rē'u(*-u*) *ana il Bēl niknakku gisillū ša ina bīt amēl marṣi šak-ni*
niknakku il Azag-šud gisillū il Nuzku

The "skin of the great steer" and "the strong copper" which have been placed at the head of the sick man,

20. The "skin of the great steer" is Anu, the „strong copper" is Bēl; the canopies

---

= "living sheep", but this was probably a technical term, and therefore gives no indication of its real meaning. Cf. above, p. 74, n. 5.

[1]) Beitr. XXVI Col. III, 24; IV, 49; XXXI—XXXVII St. II, 5—8; LIII, 14—15; A. S. K. T. XII obv. 13. Sp. I, 131, 20; 81—2—4, 49 (Harper's Letters, 370) obv. 11. Beitr. XXVI Col. III, 24 and Sp. I, 131, 20 show that it was something that could be erected (*qān urigallē pl ša ina rēš amēl marṣi zuqqupu*); it was something in which a man could remain for seven days, while preparing himself for certain ceremonies (81—2—4, 49 obv. 10—12 *ūmu* VII-*kan ina libbi qān urigallē ūšab*), and finally it was used in parallelism with *satukku* (Beitr. XXXI—XXXVII St. II, 5—8). Hence it could be nothing else than a small tent or canopy, that was erected over the head of the sick man. Whether this is the same as that mentioned in H. W. B. 720 a is not certain.

[2]) Beitr. XXVI Col. I, 22; XXVII, 9; XLI—XLII St. I, 24; XLIII, 6; IV R. 59 No. 1, 5 b; Sp. I, 131, 19—20. This denotes the "skin of the great steer," but was probably also used technically. Cf. above, p. 74, n. 5. With it may be compared the *gumaḫḫu* of Beitr. LVI, 11 (cf. IV R. 23 No. 1, obv. Col. I, 8—15). In U. L. V Col. IV, 14—16 GU-MAḪ-ḪU *ekimmu rabū*!

[3]) Sp. I, 131, 19—24.

Digitized by Google

Which have been erected at the head of the sick man are "The Seven", the great gods, the sons of Išḫarra;

The MÀŠ-*ḫulduppū* which has been placed at the head of the sick man is Nindarutulazagga,

The shepherd of Bēl; the censer and the torch which have been placed in the house of the sick man,

The censer is Azag-šud; the torch is Nuzku.

Another example, illustrating this idea even better occurs in the same text [1]):

gaṣṣu idda ša bāb bīt amēl marṣi

15. *lupputu pi gaṣṣu il Ninib iddu a-sak-ku il Nin-ib a-na a-sak-ku i-rad-du-ad*

With gypsum touch the pitch of the door of the house of the sick man;

The gypsum is Ninib; the pitch is the *asakku*; Ninib will pursue (drive away) the *asakku*.

The underlying thought of this passage is clear: just as the gypsum covers the pitch, hides it from view, and destroys its effect, so too Ninib will destroy the *asakku*.

It must not be supposed that the same god was always symbolized in one of these objects. This was apparently left to the will of the priest, or may perhaps have depended upon conditions of which we know nothing. Thus in the above text the URUDU-ŠA-DAN-GA represented Bēl, the MÀŠ-*ḫulduppū* Nindarutulazagga, the censer Azag-šud and the torch Nuzku. In Beitr. XXVII they represented respectively Ninsar and Nērgal, Kušu, Ninib and Gibil [2]). In this text too gypsum and pitch represent Utgallu and the river-god.

How these objects were used is not clear. Possibly, since they represented a god, their mere presence near the sick man sufficed to expel the evil spirits. They were used to purify the house [3]) as well as the man himself.

The next class consisted of those objects that exerted a semi-active influence on the evil spirits, i. e. alone they had

---

[1]) Ll. 14—15.

[2]) Gibil and Nuzku were however identical; cf. Chap. V.

[3]) Beitr. XXVI Col. I, 10—23, II, 4—6; XLI—XLII St. I, 17—27; cf. above p. 68.

Digitized by Google

no significance, but were used in various complex ceremonies. Such objects were a ring, a sword, a spindle, etc. Some of these objects were more important than others. In fact entire ceremonies seemed to center around these. Thus there were ceremonies with a reed[1]), upon which a complete *šiptu* was based, and the same with the fleece of a yellow goat or kid[2]). These ceremonies were various and so many different objects were used, that it is impossible to classify them. They were mostly symbolic, as the following example will show[3]):

The building shalt thou purify; clay from the building shalt tou take and make an image of the *labartu*

(And) place it at the head of the sick man. A censer shalt thou fill with fire; a sword shalt thou stick into it;

Thou shalt place it for three days at the head of the sick man; on the third day towards sunset

Shalt thou bring it[4]) out, cut it to pieces with the sword (and) bury it in the corner of the wall;

With meal shalt thou surround it; thou shalt not look behind thee.

Often the objects used in these ceremonies bore a close relation to the accompanying *šiptu*[5]). At times the ceremonies were long and complicated[6]), at others extremely simple[7]).

The third class consisted of those objects which were seldom used in the ceremonies themselves, but were rather to prevent the approach of evil spirits, or their return after having once been driven away. Chief among these objects were amulets and images. The latter differed from those used against witches[8]). Among them the most important were the images of the *šēdu* and *lamassu* that stood at the temple and palace doors[9]). Instead of these, people of the middle and lower

[1]) U. L. XVI 296—314.
[2]) Ibid. 315—329.
[3]) IV R. 56 Col. II, 23—27.
[4]) The image of the *labartu*.
[5]) Cf. *Maqlû* III, 118—127.
[6]) IV R. 55 No. 1 obv. 1—45.
[7]) Cf. the ceremony quoted above.
[8]) Cf. above p. 65.
[9]) Cf. above, p. 25.

Digitized by Google

classes seem to have had small images fixed to their door-posts. These were mostly images of gods[1]), but often hideous figures such as raving dogs, serpents, "Siamese-twins", mermen, etc. were used instead[2]). The purpose of these latter is not clear. Perhaps it was that the evil spirits, expelled from the sick man, might enter them. Certainly this must have been the purpose of images of the evil spirits themselves[3]). These images were usually made of clay or wood, and their preparation was generally accompanied by elaborate ceremonies[4]).

The amulets too were often very elaborate, composed even of precious stones, strung on vari-colored cords[5]). However, most amulets must have been simpler. Sometimes too they were inscribed. Thus[6]):

a-na ^{il} *Ištar be-el-tu*
šur-bu-tu šar-rat ^{il} *Igigi*
ù ^{il} *A-nun-na-ki*
ša ilāni pl *abē* pl *-ša*
be-lut-sa ú-šar-bu-u
To Ištar, the mighty lady,
Queen of the Igigi
And the Anunnaki;
Whose authority the gods,
Her fathers, made great.

Finally different plants were used in the ceremonies against evil spirits. This bordered on medicine; was medicine in fact. Probably some of these plants had merely a symbolic significance, but without doubt most were used because of their medicinal effects. Many of the same plants that were used in the incantations, are almost met with in the medicinal texts published by Küchler, and as more such texts are published, this number is bound to increase. And singularly enough, in these medicinal texts, showing how closely related medicine

[1]) Beitr. XLI—XLII—LVIII; IV R. 21 No. 1 (A) obv. 46; (C) III 32; K. 490 (Harper's Letters 18); K. 583 (Ibid. 5), rev. 4—5; K. 595 (Ibid. 6).
[2]) Beitr. L and LIV, and IV R. 58.
[3]) Cf. above, pp. 79 f.
[4]) Beitr. XLV—L.
[5]) IV R. 55 No. 1, obv. 4—22.
[6]) Rm. 2, 263 (Cat. 1662).

Digitized by Google

was to the *āšipu*-ritual, the physician would speak a *šiptu*, just as any *mašmašu*, to expel the evil spirits from the sick man[1]).

The use of plants against evil spirits must have been very old. When Marduk went against Tiamat, he held in his hand a "plant of exorcism"[2]). Furthermore, in the syllabaries, the names of plants such as the *qān tapšarti*[3]), "the reed of removal (of sin?)" and the *qān māmīti*[4]), "the reed of exorcism" occur. Whether these were the actual names of plants, or merely indicated their use in the *āšipu*-ritual, is not certain. Other plants bear the names of evil spirits such as *šam labartu*[5]) and *šam namtāru*[6]). Whether these were in any way related to these evil spirits, can also not be determined.

Thus there were many ways of removing evil spirits. No doubt most, if not all, were of independent origin and in themselves efficacious. But in time they were combined, and long and complex ceremonies came into existence. Only in this form are they found in the religious texts. Seldom or never do we meet there one method used alone.

This treatment of the methods of removal of evil spirits has furnished additional proof that sickness, evil spirits and sin were to the Babylonians one and the same thing, and that no distinction was made in the manner of their removal. Of the different methods, the most important was the spoken *šiptu*. All others were subordinate to it. But its efficacy lay chiefly in the pronunciation of the name of the god invoked. It is therefore necessary now to treat of the gods, directly connected with the *āšipu*-ritual.

---

[1]) A. B. M. I Sp. I, 5, II, 28, III, 29—72; II Sp. III, 3; Sp. II, 27—59. It is also noteworthy, as Fossey has shown (M. A. 91 f.), that few of these plants were taken internally by the sick man. They were usually compounded by the *āšipu* into a salve-like mixture and the patient was anointed therewith. Their efficacy therefore might have consisted in the fact that they had first been touched by the priest and were now applied to the sick man's body. Cf. above, pp. 67 f.

[2]) K. B. VI, I, 25, 62 *šammim tamē tamiḫ rituššu*.

[3]) II R. 24, 6—7.

[4]) V R. 32 No. 4, 35 and II R. 24 No. 1 obv. 3

[5]) II R. 37 No. 2, 34 and Sm. 341 (Cat. 1400).

[6]) K. 259 (Meissner: M. V. A. G. '04, 3, p. 46), 1—2; cf. Küchler: A. B. M. 191, I, 1 and 17.

Digitized by Google

Chap. V.

The Gods of the *Āšipu*-Ritual.

As we have seen, the *mašmašu* performed his ceremonies in the names of the gods. Through a certain semi-divine power, residing in him as their servant, did he have authority over the evil spirits. And in, and by, the names of the gods could he compel these to leave the sick man. A *nīš* could be spoken not only in the names of all gods, even the most insignificant, but also in the names of such things as the seven gates and bolts of the earth[1]), and *Upšukinakku*[2]), the holy dwelling. It seems that all things, which, by reason of their association with the gods, partook of a semi-divine nature, had power to expel the evil spirits. It may be laid down as a fundamental principle of the Babylonian religion: in the presence of the divine, evil can not remain.

However, while all gods possessed this power over the evil spirits, certain deities were directly concerned with their removal. Chief among these were Ea and his son, Marduk. Really the great god of the incantations was Ea alone. The association with Marduk was the work of a period when Babylon had become the supreme power in Western Asia, and the Marduk-worship was superseding, or rather, assimilating that of the gods[3]). This was of course the time of Ḫammurabi. Previous to this Ea must have stood alone as the supreme deity of the incantations. Indications of this are not lacking. He was the *bēl šipat balāṭi*[4]), "lord of the exorcism of life", the *bēl išippū(-ti)*[5]), "lord of the *āšipu*-service", the *mašmaš ilāni*[6]), "the exorciser of the gods", the *bēl šīmāte*[7]) "lord of destinies". Probably from being only the remover of sickness, he came to be considered the great benefactor of mankind. He

[1]) U. L. V Col. II, 45—47.
[2]) IV R. 56 Col. II. 17—18.
[3]) Jastrow: Relig. 116 ff.
[4]) K. 5004 (Cat. 682).
[5]) V R. 51 b. 71/72.
[6]) *Maqlū* VII, 104; IV, 6.
[7]) Ibid. VI, 57.

Digitized by Google

was the *bān kullāti bēl gimri*[1]), "creator of everything, lord of all". He it was that saved Ut-Napistim from the deluge, attempted to save Adapa from the punishment of the other gods, that restored Ištar to life. He was the god of wisdom, the master of all handiwork. He was the lord of the *apsū*, and by means of its holy waters brought healing to man[2])- He endowed man with life[3]), was his creator and lord of his destinies. With him was associated his wife Damkina. In the incantations she appears but seldom, and then only in connection with Ea. Her different titles[4]) however show how closely identified she was with the *āšipu*-service. Still they only reflect the activities and powers of Ea, of whom she was but a mere, shadowy, feminine form.

However, so complete was the assimilation of the worship of the other gods by that of Marduk, and, in consequence thereof, so thorough the reworking of the incantations to accord with the new theology, that Ea was seldom mentioned alone in these texts. In fact, that Marduk took to himself the personalities and functions of Bēl and Ea especially may be inferred from the conclusion of the Creation-series. He seems to have completely absorbed the identity of Bēl, but his relation to Ea was diferent, as the lines indicate[5]):

See, he whose name his fathers have made glorious,
Like me, shall his name be, Ea.
All my commands shall he carry out,
All my orders shall he execute.

---

[1]) IV R. 56 Col. II, 9; cf. *Maqlū* V, 181.

[2]) The expression, *āšipu ša apsē* (V R. 51 b. 44/45) probably applies to Ea also. That Ea was the chief god of the incantations is proof that water was the original method of expelling evil spirits. Although water gradually lost its original significance, Ea still retained his exalted position. Cf. V R. 51 b. 48/49.

[3]) Cf. his titles, above, p. 48. In addition to these he was also *bēl naqbē*, "lord of the springs" (II R. 55, 48 c. d.).

[4]) Cf. above p. 48. Damkina was also the "mistress of the exorcism of the deep" (II R. 55, 56 c. d.), and the "mistress of the pure reed" (Ibid. 57).

[5]) K. B. VI, I, 36, 16—37, 19.

Digitized by Google

In just this relation to Ea does Marduk appear in the incantations, as his messenger, the mediator between him and the afflicted man. It is Ea who decides what is to be done for the afflicted man, but Marduk who carries this out. And to Marduk, and not to Ea, does the sick man address his prayer for help. This relation is illustrated by the usual dialogue between the two gods[1]);

il Marduk ip-pa-lis-su-ma

50. *a-na a-bi-šu il Ea a-na biti i-ru-um-ma i-šis-si*
a-bi ṭi-'u ul-tu E-kur it-ta-ṣa-a
a-di-ši-na iq-bi-šum-ma
55. *mi-na-a e-pu-uš amēlu šu-a-tu ul i-di ina mi-ni-i i-pa-aš-šaḫ*

Rev.

il E-a māra-šu il Marduk ip-pal
ma-a-ri mi-na-a lā ti-di mi-na-a lu-rad-di-ka
6. *il Marduk mi-na-a lā ti-di mi-na-a lu-rad-di-ka*
ša ana-ku i-du-u at-ta ti-i-di
a-lik ma-ri il Marduk

Marduk saw him and entered
50. The house unto his father Ea, and called out,
"My father, *ṭi'u*[2]) has come forth from the underworld"[3]).
A second time he addresses him,
56. "What that man has done, I do not know, (nor) how he will recover".

Rev.

Ea answers his son, Marduk,
"My son, what thou dost not know, what can I add to thy (knowledge),
6. Marduk, what thou dost not know, what can I add to thy (knowledge?)[4]).
What I know, thou knowest also.
Go my son, Marduk".

[1]) IV R. 22 No. 1. obv. 47—rev. 8.

[2]) A sickness (H. W. B. 207) demonified as an evil spirit. Cf. above, p. 16 note 2.

[3]) For E-KUR, = "the underworld." cf. Jastrow: Relig. 558, and above, p. 7.

[4]) Literally, "to thee."

Digitized by Google

Then Ea gives Marduk directions what ceremonies to perform, in order to heal the sick man. The *šiptu* then concludes[1]:

il Marduk māru rēštu ša apsē bunnū dummuqu kummu

O Marduk, eldest son of the deep, making clean and healing are thine.

This shows how the whole ceremony of purification was attributed not to Ea, but to Marduk, and how the thanks of the sick man were extended directly to the latter.

As mediator between Ea and man, Marduk came in turn to be regarded as the great god of purification. More and more he assumed the functions and titles of Ea. He was the *mašmaš ilāni*[2]) par excellance. He was also *bēl balāṭi*[3]), "the lord of life", *bēl āšipūti*[4]), "the lord of the *āšipu*-service", the *āšipu*[5]) himself. With his *šiptu* he restored life to mankind[6]). And above all other gods, he was the *muballiṭ mītu*[7]), "the restorer of the dead to life".

His usual ideogram in the incantations is *il* SILIG-MULU-SÀR[8]), the meaning of which is not certain, but which no doubt bears a close relation to his functions in the *āšipu*-service[9]). Other ideograms are also common. In fact the various ideograms seem at times to designate different gods. Thus he

---

[1]) Ibid. rev. 30.

[2]) Cf. above, p. 46 note 4.

[3]) *Šurpu* VIII 71; *Maqlû* VII, 107, 114.

[4]) Ibid. VI, 58; II, 158; I, 62. 72; VII, 20; IV R. 56 Col. II, 13, III, 49.

[5]) K. 2107; IV R. 58 Col. I, 8. This title was also borne by Damu (*Šurpu* VII, 79).

[6]) *Šurpu*. IV, 78—79.

[7]) Cf. above, pp. 46, 51 ff.

[8]) Brün. 925.

[9]) The ideogram probably designated Marduk as "the mighty one, who cures (lit. makes good. cf. above, p. 45 and Brün. 8239) man" (*šagapuru muṭīb amēlu*). This is borne out by the ideograms, *Dingir*—SILIG-MULU—SAR—NAM—TI (Brün. 928), i. e. "the mighty one who cures the life of man", and *Dingir*—SILIG—MULU—SÀR—NAM—ŠUB (Brün. 927), and *Dingir*—SILIG—MULU—SÀR—NAM—BAL—LA (Brün. 926), "the mighty one, who cures man by means of the *šiptu*." That NAM—BAL—LA is in all probability another ideogram for *šiptu*, is clear from Brün. 283. Cf. above, p. 42.

Digitized by Google

appears in one passage[1]) as three different deities, *il* AMAR-UD, *il* SILIG-MULU-SÀR and *il* TU-TU.

Other gods closely identified with the *āšipu*-ritual were the Anunnaki. We have seen that they were the guardians of the water of life in the underworld, and, together with the goddess Mammītum, decided the fate of the dead. In the incantations too, they were frequently invoked against the evil spirits[2]).

It has long been a question what the Anunnaki really were. The latest answer is that of Hrozný[3]), who holds the Anunnaki and Igigi to have been the deifications of the clouds. But although he has treated the matter with keen, scholarly insight, his answer can hardly be considered in every way satisfactory.

In a bilingual text[4]), the Sumerian A-NUN-NA is rendered in Assyrian *riḫūt rubē*, "offspring of the *rubū*". Since A = "offspring", *riḫūtu*[5]), NUN(-NA) must = *rubū*. In A-NUN-NA-GE, as Anunnaki is usually written in Sumerian, the last syllable shows NUN-NA to be a noun. This Hrozný has seen. His great mistake however, on which his entire theory shatters, consists in regarding NUN-NA = *rubū*, almost without argument or proof, as denoting "heaven". It is true, as he says, that the Anunnaki were called "children of Anu", but this was merely a general name for all gods. Even the evil spirits were so called[6]). There is consequently not the slightest proof that NUN (-NA) meant "heaven". It remains therefore to see what it did mean.

The ideogram NUN (-NA) was not uncommon in names and titles of gods. Thus Ea was *Dingir*-NUN[7]), *Dingir*-DAR-NUN-NA[8]), and *Dingir*-ELIM-NUN-NA[9]). Marduk was *Dingir*-

[1]) *Šurpu* IV, 44—45; cf. 77—78.

[2]) IV R. 55 No. 1, rev. 33; U. L. V Col. II, 3—6; IV, 5—6; Beitr. XXVI Col. IV, 29; V, 26—43.

[3]) "Mythen von dem Gotte Ninrag": M. V. A. G. '03, 5, pp. 85—89.

[4]) K. 4829 rev. 5/6 (Hrozný pp. 18/19).

[5]) Brün. 11353.

[6]) U. L. V Col. I, 2—6, 22/23; V, 1/2; IV Col. I, 1/2.

[7]) Brün. 2625.

[8]) II R. 55, 29 c. d.

[9]) Ibid. 31 c. d.

Digitized by Google

SILIG-ELIM-NUN-NA[1]), while Damkina was always in Sumerian *Dingir*-DAM-GAL-NUN-NA[2]). Eridu was also NUN-KI (-GA)[3]). In addition to *Dingir*-DAR-NUN-NA, Ea was also *Dingir*-DAR-ZU-AB[4]). This together with the fact that the gods mentioned above, were all closely connected with the deep[5]), leaves but little doubt that NUN (-NA) = *rubū* was a synonym of *apsū*[6]). This explains the above names. Ea was *Dingir*-NUN, "god of the *apsū*," *Dingir*-DAR-NUN-NA and *Dingir*-ELIM-NUN-NA, "— — —[7]) of the *apsū*"; Damkina was *Dingir*-DAM-GAL-NUN-NA, "the great wife of the *apsū*". Eridu was NUN-KI-GA, "the city of the *apsū*"[8]).

---

[1]) Brün. 930. This ideogram occurs in the one sentence, often found at the end of a *šiptu* (cf. above, p. 86), *Dingir*-SILIG-ELIM-NUN-NA *Dumu-saggaku abzu*-GE SAG-GA TIL-TIL-LI-BI ZA-A KAN. *il Marduk māru rēštu ša apsē bunnū dummuqu kummu.* IV R. 3 Col. II, 25/26 (Cun. Texts 21); 22 No. 1. rev. 29/30; A. S. K. T. XI Col. IV, 57/58.

[2]) II R. 55, 53 c. d., cf. Brün. 11125.

[3]) Brün. 2645, 2649.

[4]) II R. 55, 27 c. d.

[5]) Cf. the Assyrian *rubū* = "the great" = the ocean, with the English "the deep."

[6]) Note also the common epithet of Ea, NUN-GAL = *rubū rabū*. Cun. Texts. XVII pl. 4 Col. II 17/18; pl. 6 Col. III, 37/38 (cf. above, p. 72 n. 5) and the expression Ê-NUN-NA-GE, A. S. K. T. XII obv. 24. In Hebrew a common epithet of the sea is רבה. Thus we read of the תהום רבה, Gen. 7, 11, Am. 7, 4, Ps. 36, 7. In fact this expression seems to be a technical term in the Bible and may perhaps be of Babylonian origin. Furthermore the expression מים רבים in Ez. 27, 26 clearly means "the sea" (cf. Cornill, Ez. 354—5. But cf. Gesenius[18] 440 a), and in Jer. 41, 12, where it is modified by a subordinate clause, it means "the great pond near Gibeon." That the article is not used in either passage shows that in Hebrew מים רבים is a technical term.

[7]) Both DAR and ELIM must be titles similar to *bēlu*. For the reading ELIM, which is extremely questionable, cf. Brün. 8908 and 8882, and for the meaning, cf. nos. 8883 and 8887.

[8]) Other ideograms in which NUN (-NA) occur are (*nār*) UTU-KIB-NUN-KI, Sippar and the Euphrates, *Dingir*-KAM-NUN-NA (Brün. 4052), *Dingir*-BAB-SIG-NUN-ŠIB (Brün. 1202), *Dingir*-EN-BAB-SIG-NUN-ŠIB-UBARA (Brün. 2833—2835), *Dingir*-GAN-GIR-NUN-NA (Gud. Cyl. B. Col. XI, 9), *Dingir*-SA-DAR-NUN-AN-NA (*Šurpu* VIII, 17, cf. Nachtr.). These names can not be as yet satisfactorily explained, although NUN (-NA) is most probably equivalent to *apsū*. AB-NUN-NA-KI (Brün. 3834) designates

Digitized by Google

We turn now to the Anunnaki. Their Sumerian name was *Dingir*-A-NUN-NA (-GE [-E-NE]). But A-NUN-NA = *riḫūt rubē*. It may possibly also be rendered *mū rubē*, "water of the *apsū*". However it seems best to accept the first reading. In the first place it is the only one of which we are certain. *Mū rubē* is only a very probable conjecture. In the second place, Adapa, the mortal son of Ea, was called "the very wise one of the Anunnaki"[1]). Consequently these must all have been children of Ea. And finally we read[2]):

mē pl *ellūti* [— — — — — —]
mē pl *Pu-rat-ti ša ina aš-ri* [— — —]
mu-ú ša ina ap-si-i ki-niš kun-nu-u
pu-ú el-lu ša ^{il} *E-a ul-lil-šu-nu-ti.*
mārē pl *ap-si-i si-bit-ti šu-nu*
mē pl *ul-li-lu mē* pl *ub-bi-bu mē* pl *ú-nam-me-ru*
ina ma-ḫar a-bi-ku-nu ^{il} *E-a*
ina ma-ḫar um-me-ku-nu ^{il} *Dam-ki-na*
li-lil li-bi-ib li-im-mir.
Pure water [— — — — — —]
Water of the Euphrates, which in a place [— — —]
Water, which is properly guarded in the deep,
The pure mouth of Ea has purified it.

Umliaš as the "house of the *apsū*". Another ideogram for Umliaš was *māt* A-A (Brün. 11693) = "land of the waters" (?) (cf. Jensen in K. B. III, I, 137, and VI, I, 370). There was also an *il* AB-NUN-NA-KI (II R. 47, 16d.). The ideogram for butter, NI-NUN-NA (Brün. 5349) designated it as "the oil of the *apsū* (?)." Ereškigal was Ù-A-NUN-NA (Brün. 9495) "mistress (cf. Brün. 9475, 8659 and 8660) of the Anunnaki." This agrees well with the account of the restoration of Ištar to life, where, at the command of Ereškigal, the Annunaki are brought out and seated upon their throne. Furthermore *Dingir*-NIN-KAR-NUN-NA, which Hrozný renders "mistress of the damm of heaven" (pp. 114—116), is of course to be rendered "mistress of the damm of the *apsū*." This however only lends additional weight to his argument that this goddess is the deification of the rainbow. The damm of the heavenly *apsū* was that which hemmed its waters in, kept them from overflowing and falling on the earth. According to Gen. 9, 12—16, Jahwe placed the rainbow in the heaven to show that no flood would ever again come upon the earth.

[1]) K. B. VI, I, 92, 8; 94, 11.

[2]) IV R. 14 No. 2 obv. 2—19.

Digitized by Google

11. The children of the deep are seven;
    They have purified the water, have cleaned it, have made it clear;
15. Before your father, Ea,
    Before your mother, Damkina,
    May it be pure, clean, clear.

Since, according to V R. 51 38/39, almost the same functions were attributed to the Anunnaki, there can be no question that they were identical with these seven children of the deep. Consequently A-NUN-NA (-GE[-E-NE]) is without doubt to be interpreted, "offspring of the *apsû*".

This text then indicates that the Anunnaki were seven in number. This leads to interesting results. Closely related to the Anunnaki were the Igigi. One ideogram, *Dingir*-NUN-GAL-E-NE[1]), or its equivalent *Dingir*-NUN-GAL-MEŠ[2]), designated them as the *abkallē*[3]). But *abkallu* was closely related to *āšipu*[4]). The usual epithet of Adapa, "the very wise one of the Anunnaki," was *abkallu*[4]). Marduk, the great god of the *āšipu*-ritual, the lord of the Anunnaki and Igigi[5]), was the *abkal ilāni*[4]), and Damkina, the goddess of the sea was the *abkallat* of the Anunnaki, the *mūdāt* of the Igigi[6]). This suffices to show that the Igigi, as the *abkallē*, were closely related to the waters of purification, the *apsû*.

The usual ideogram for the Igigi ( )[7]) designated them as "The Seven". However they were generally said to be eight and the Anunnaki nine[8]). And yet the Anunnaki were really seven. These apparently contradictory figures are easily reconciled. In the religious texts and syllabaries, a group of

---

[1]) Brün. 2642.
[2]) Ibid. 2643.
[3]) Ibid. 2638.
[4]) *Maqlû* I, 55; IV, 8, 60; cf. above, p. 72 note 5.
[5]) IV R. 57 (B. M. S. XII) 32 a; cf. Ibid. 88 a, *Šurpu* II, 152, Beitr. LXVI rev. 18; also Cr. II pl. 13, rev. 1–2, and B. M. S. XXVII, 2.
[6]) B. M. S. IV, 13.
[7]) Brün. 12195.
[8]) II R. 39 No. 2. additions; cf. also II R. 25, 69 g, = the "Eight" (?) = .

Digitized by Google

gods, known as "The Seven," are often met with[1]). In several passages lists of these gods are given, and singularly enough the number is always eight. We have also seen, how, although there were seven evil spirits, no more than six were ever mentioned together. It seems that seven, being to all Semites a holy (or originally, unlucky?) number, they avoided direct reference to it as much as possible. Consequently eight gods instead of "The Seven", and eight Igigi instead of the seven indicated by the ideogram. And probably, to distinguish them from the Igigi, the Anunnaki were said to be nine.

The goddess Narudu was repeatedly called the sister of the "The Seven"[2]). In fact she was often included in this group[3]). In Sumerian she was Dingir-DAM-NUN-GAL-E-NE[4]), i. e. "wife of the Igigi." This together with the fact that "The Seven" were also regarded as children of Ea[5]), and that they and the Igigi were each seven (= eight) makes it highly probable that they were originally identical. Wife and sister were to the Semites closely related ideas[6]), and therefore this apparent discrepancy is no obstacle to this theory.

However, the Igigi and Anunnaki were not always reckoned as eight and nine. Thus[7]):

dim-me-ir an-na ↘ *ilāni* pl *ša šamē(-e)* (|) *dim-me-ir ki* (|) *ilāni* pl *ša irṣitim (-tim?)*

dim-me-[*ir*] *gal-gal* ↘ *ilāni* pl *rabūti* pl *ḫa-am-šat-su-nu* (|) *L-ne-ne*

dim-me-ir nam-tar-ra ↘ *ilani* pl *ši-ma-a-tim* (|) *VII-ne* (|) *si-bit-ti-šu-nu* (|)*-ne*

dimmer-A-NUN-NA ↘ *il A-nun-na-ku ša šamē (-e) V šu-ši* (|) *an-na-mu-uš V-bi.*

dimmer-A-NUN-NA ↘ *il A-nun-na-ku ša ir-ṣi-tum ni-e-ir-šu* (|) *ki-a-mu-uš X-bi*

---

[1]) Cf. below.

[2]) Beitr. XLI—XLII Col. II, 14; cf. note.

[3]) IV R. 21 No. (A.) obv. Col. I, 46.

[4]) Brün. 11116.

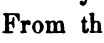
[5]) Beitr. LIV rev. 2.

[6]) Cf. Robertson-Smith, "Kinship and Marriage."

[7]) Reissner's Hymns, p. 92, 21—25; cf. Hrozný p. 87 f.

Digitized by Google

The gods of heaven, the gods of earth,
The great gods, fifty are they.
The gods of fate, seven are they.
The Anunnaki of heaven, three hundred[1]);
The Anunnaki of earth, six hundred.

Hrozný infers from this, and no doubt correctly, that the second and fourth lines refer to the Igigi, the third and fifth to the Anunnaki. This then gives the number of the Igigi, as great gods, as fifty; as gods of heaven, as three hundred; of the Anunnaki, as judges of fate, seven; as gods of the earth six hundred. Hrozný's explanation of these figures can hardly be considered satisfactory, and yet no better can at present be offered. However, some very interesting conclusions may be drawn from this text. From the ideogram  , Hommel has inferred, and no doubt correctly, that the Sumerians regarded the Igigi as only five, and that the number seven was the result of Semitic influence[2]). At any rate there need be little doubt that five forms the basis of both numbers of the Igigi, fifty and three hundred (five sossoi). Furthermore, the number of the Anunnaki is here given as seven, the same as the sons of the deep. A not uncommon ideogram for the Anunnaki is NER[3]), i. e. „The Six Hundred". This agrees with the number given in the last line of the above text.

The Igigi were the counterparts of the Anunnnaki; were generally regarded as gods of heaven, while the Anunnaki were gods of earth. The latter were clearly-defined deities in the Babylonian pantheon; they had their especial functions, as judges of fate in the underworld, and guardians and purifiers of the water of life. The Igigi on the contrary were but little more than the reflection of the Anunnaki. They seem to have had no particular functions, which is certainly significant in view of the highly important duties of the Anunnaki. Furthermore, in the above text they were called the Anunnaki of heaven, and

---

[1]) 5 × 60.

[2]) Hommel: "Semitische Völker", p. 491; Jastrow: Relig. p. 185.

[3]) IV R. 33, 46 b; Cr. I pl. 29 obv. 26, 30. B. M. S. IV, 13.

Digitized by Google

in another [1]), the ideogram *il* NER is used for them, i. e. they too, were designated as "The Six Hundred". They too, like the Anunnaki and "The Seven", were originally seven in number. And from another text [2]) it is clear that the Anunnaki, the Igigi and "The Seven" were all closely related. And, as we have seen, the Igigi and "The Seven" were probably originally identical. All this makes possible, although not certain, the theory that these three groups of gods were originally one. In time the Anunnaki came to be regarded as gods of the earth, i. e. of the earthly *apsū*. Therefore they were located, together with the water of life, in the underworld. The Igigi, on the other hand, became gods of heaven, of the heavenly *apsū*. And "The Seven", perhaps by the law of contrast, became the chief guardians of man against the seven evil spirits. As gods of the underworld, and therefore closely related to the dead, a *kipsu*, a sacrifice to the dead, was offered the Anunnaki [3]).

In conclusion, it may be added that the clouds, as bearers of rain, were part of the *apsū*, and therefore Hrozný's conception of the Igigi and Anunnaki as respectively the upper and lower strata of clouds, is in part correct.

Two other gods closely related to water were Azag-šud and Ninaḫakuddu. The phonetic readings of their names are not known [4]). They were usually associated in the incantations [5]); occasionally however they were mentioned separately, Ninaḫakuddu the oftener [6]). She was the *bēlit egubbē* [7]), "the mistress

---

[1]) IV R. 60, 33 a. Cf. also IV R. 29 No. 1 a 47/48 which speaks of "The Igigi of heaven and earth", where we would expect "Anunnaki" as usual.

[2]) K. B. VI, I, 582—584; cf. note to l. 18, p. 587.

[3]) Beitr. XXVI Col. IV, 43; cf. LXVI rev. 7 and note.

[4]) Tallqvist (Z. A. VII 275) proposes for *il Azag-šud, Zāriqu*. This is probable since AZAG-ŠUD is equivalent to *zāriqu ellu*. A god *Zāriqu* occurs in II R. 66 rev. 12 b.

[5]) Beitr. XXVI Col. III, 27—30; XXXI—XXXVII St. I, 14; XLI—XLII Col. I, 11—12.

[6]) U. L. III, 254; K. 170—173; IV R. 28 No. 3, 17 b; cf. Sp. I, 131, 24; IV R. 57 (B. M. S. XII) 17 b, and Sm. 997 (Cat. 1453).

[7]) IV R. 28 No. 3, 16/17 b; IV R. 29* rev. Col. I, 5.

Digitized by Google

of the holy-water-bowl", *bēlit šipti*[1]), "the mistress of the exorcism", and *bēlit tēlilti*[2]), "the mistress of purification". She too, like Marduk and Ea, drove out evil spirits by means of the exorcism of Eridu[3]). At her command the priest recited the exorcism[4]). In one passage[5]) she seems to have been the sister of Anu; in another[6]), the sister of Bēl; and again[7]), the daughter of Ea. Azag-šud on the other hand was the high priest (*šangamaḫḫu*) of Bēl[8]). Sometimes the god Ṣīrtu[9]) was associated with them; at others, different forms of Ea[10]).

Other water-gods played more or less important roles in the incantations. Of these the most important was the river-god[11]), invoked no doubt in connection with the water of rivers, so often used in the services. In *Utukkē limnūti* the goddess Id was often mentioned. She was the *bēlit egubbē elli*[12]), "mistress of the holy-water-bowl", and also the mother of Ea[13]). Adapa was also occasionally mentioned[14]).

Second in importance only to the gods of water, were

---

[1]) Cr. II pl. 15 rev. 11; K. 9274, 15—17 (cf. *Maqlū*, notes, p. 133); IV R. 56 Col. II, 14.

[2]) K. 145 (Meissner-Rost. B. S. 108).

[3]) *Ina tē ša il Ninaḫakuddu ina šipti ša Eridu šipat apsē u Eridu ṣīrti* (var. *ina šipti ṣīrtim ša apsē u al Eridi lā taršu liqqabi*). (cf. *Maqlū*, notes, p. 133).

[4]) IV R. 55 No. 1, 45 a.

[5]) U. L. III, 281.

[6]) III R. 68 No. 1 rev. 40.

[7]) 82—5—22, 1048 rev. (cf. Beitr. p. 142, note *β*).

[8]) II R. 58, 70—72 b; IV R. 18* No. 3 Col. IV, 13; 28* No. 3, 12 b. In one copy of IV R. 57 (B. M. S. XII), 17 b. we find *il Azag* (cf. Beitr. p. 142).

[9]) Zimmern's rendering of *il* MAḪ. Beitr. XXXI—XXXVII St. II, 15; XXXIX, 9 (cf. XXVI Col. III, 27); Cr. II pl. 16 obv. 16.

[10]) Beitr. XXXI—XXXVII St. II, 15—18, III, 6—10; XXXVIII, 20—21.

[11]) *Maqlū* III, 72, 77, 83, 88, VI, 70, 82, 91; Beitr. XXVII, 11; IV R. 29 No. 4 (C.) rev. 19. *Maqlū* IV, 70, 91 speaks of *il* ID (= A-ID) *mārat šamē rabūti*. Tallqvist infers from this that there must have been a river-goddess, as well as a river-god. This is however generally doubted. Probably the scribe here made a mistake for the goddes ID mentioned below.

[12]) U. L III, 255/256.

[13]) Ibid. V Col. II, 36/37; cf. also III, 170/171.

[14]) Ibid. III, 107 e (cf. "Devils and Evil Spirits" I pp. 12—13); IV, R. 58 Col. I, 24.

Digitized by Google

those of light. This was but natural, since fire was second only to water as a means of expelling evil spirits. Moreover the gods of light, passing a part of the time in the *apsū*, were closely related to the water-gods. In fact Marduk was originally a sun-god[1]), and only after the completion of the theological system, by which he became the son of Ea, was he directly connected with water in the exorcisms. Probably before this time he occupied merely a minor position in the incantations.

Chief of the gods of light in the incantations was Šamaš. Sacrifices were usually offered him in connection with Ea and Marduk, although sacrifices to him alone were not uncommon. In the incantations he was seldom mentioned with the other two gods. He was usually referred to alone, or else associated with Gibil-Nuzku. This shows clearly that at one time, not long previous to the systemization of the Babylonian theology, Šamaš occupied a position entirely independent of, and of almost equal importance to, that of Ea. Marduk in time absorbed the functions and personality of Ea, but those of Šamaš remained practically undisturbed. His position in the ceremonies decreased somewhat in importance, as that of Marduk became supreme, but the exorcisms in his name could not well be changed nor modified so as to introduce Marduk. Consequently in them Šamaš usually appears alone[2]).

One significant fact in connection with his position in these texts, is the paucity of titles and epithets ascribed to him. We have seen how titles were given to both Ea and Marduk, illustrative of their exalted position and peculiar functions in the *āšipu*-ritual. They were however not directly connected with any other ritual. But Šamaš was the god of the *bārū*, even more than of the *āšipu*. He and Adad were here closely associated. As god of the *bārū*, he was the *daiiānu rabū*, "the great judge", who decided the decisions of man[3]).

---

[1]) Cf. K. B. VI, I, 562.

[2]) Cf. IV R. 17 and 28 No. 1.

[3]) This is expressed in the oft-recurring phrase of the *bārū*-ritual, *il Šamaš bēl dīni il Adad bēl birē*, "Šamaš, lord of judgment, Adad, lord of divination".

Digitized by Google

And precisely in this character, an under this title, does he appear in the incantations. This is the only specific attribute he receives. Otherwise he is merely "the destroyer of sin", "the remover of evil", titles illustrating merely the most general functions of the *āšipu*-ceremonies, and applicable to all other gods as well. Thus we read[1]):

ka-sa-a uš-šu-ru mar-ṣa [pašāḫu?] it-ti-ka i-ba-aš- [ši?]
ilu amēli aš-šu ma-ri-šu ka-a-ša áš-riš iz-za-az-ka
41. *be-lum ia-a-ti iš-pu-ra-an-ni*
EN-GAL DINGIR-EN-KI-GE-GA-E MU-UN-ŠI-IN-GI-EN
i-ziz-ma a-ma-as-su li-mad pu-ru-us-sa-šu pu-ru-us
46. *at-ta ina a-la-ki-ka ṣal-mat qaq-qa-di tuš-te-šir*
ša-ru-ur šul-mi šú-kun-šum-ma ma-ru-uš-ta-šu li-eš-te-šir
50. *a-me-lu mār ili-šu e-nu-un ar-nam e-mi-id*
meš-ri-tu-šu mar-ṣi-iš ip-šá mar-ṣi-iš ina mur-ṣi ni-il
il Šamaš ana ni-iš qa-ti-ia qu-lam-ma
56. *a-kal-šu a-kul ni-qa-šu mu-ḫur-ma i-la-am il-šu ana i-di-šu šu-ku-un*
ina qi-bi-ti-ka en-ne-is-su lip-pa-ṭi-ir
a-ra-an-šu li-in-na-si-iḫ.

Rev.

ka-su-us-su li-taš-ši-ir mar-ṣu-us-su li-ib-lu-uṭ
LUGAL-BI ḪE-EN-TI-LA
EN-E UD-DA AB-TI-LA NAM-MAḪ-ZU ḪE-IB-BI
5. LUGAL-BI KA-TAR-ZU ḪE-EN-SI-IL-E
U GA-E MULU-TÚ-TÚ URU-ZU GA-TAR-ZU ḪE-EN-SI-IL-E

To free[2]) the imprisoned, [to heal?] the sick, is thine[3]).
Because of his son, the god of the man comes humbly before thee.
41. "The lord has sent me,
The great lord, Ea, has sent me."
Go, learn his case, decide his decision.

[1]) IV R. 17 obv. 36- rev. 6.
[2]) Literally, "to make right"
[3]) Literally, "is with thee."

Digitized by Google

46. Thou guidest the black-headed race in thy course.
Prepare for him a sun-rise of good health, may his evil fate be changed to good[1]);
50. Punishment for sin is laid upon the man, the son of his god,
His members are made sick; in sickness he lies sick.
O, Šamaš, have regard unto my prayer;
56. Eat his food, accept his sacrifice, and place at his hand the deity, his god.
At thy command may his punishment be removed,
May his sin be torn away.

Rev.

From his bondage may he come free; from his sickness may he be restored to life.
May that king be restored to life,
O Lord of day, who restorest life, that he proclaim thy greatness;
5. May that king be submissive unto thee,
And I too, the exorciser, thy servant.

Another sun-god who played a role in the incantations, second only to Šamaš, was Gibil-Nuzku, the fire-god[2]). He was invoked under both names, but there is no doubt, that they were identical. He was the deification of the fire itself, into which the images of the witches were cast, and their enchantments removed[3]). In consequence thereof, in *Maqlū* he played the most conspicuous role of all the gods. He shared the titles and functions of Šamaš, seems in fact, in this series, to have been but little removed from Šamaš himself. Of him it is said:[4])

tuš-te-eš-šir ilāni pl *u ma-al-ki*
ta-da-a-ni di-en ḫab-li u ḫa-bíl-ti
ina di-ni-ia i-ziz-za-am-ma ki-ma il *Šamaš qu-ra-du*
di-i-ni di-ni purussa-a-a purus(*-us*)
Thou guidest gods and princes,

[1]) Literally, "be made right."

[2]) For an exhaustive treatment of this god and his functions in the incantations, cf. *Maqlū*, Einl. pp. 25—30.

[3]) Cf. *Maqlū* IV, 47; II, 1—11.

[4]) Ibid. II, 115—118; cf. 23—25, 70, 94; I, 110—116.

Digitized by Google

Thou judgest the case of the evil man and woman;
Enter into my judgment, as Šamaš, the hero, and
Judge my case, decide my decision.

Once, as messenger of Bēl, Nuzku reported to Ea, in the deep, that the evil spirits had overpowered the moon-god, Sin[1]). Again he was called the *qarradu mār apsē*, "the hero, son of the deep"[2]), and *ša il Ea tappušu*, "the companion[3]) of Ea"[4]). Gilgameš seems to have been closely related to Gibil-Nuzku[5]).

Another sun-god, who occupied a peculiar position in the incantations was Nērgal. He represented the mid-day and mid-summer sun, with its fiery, destructive heat. Part of the time he spent in the underworld as husband of Ereškigal. Consequently he was a god of evil as well as good. As one of the gods of light, he protected man against the evil spirits, but as lord of the underworld, he sent these forth against man.

As a god of good he appears in the incantations not only in his own form, but in others as well. Chief of these were the twin gods, Lugal-Ùra and Šitlamtaēa[6]). Their importance may be inferred from the fact that sacrifices were offered to them, precisely as to Ea, Šamaš, and Marduk[7]). Their chief functions were to ward off the attacks of the evil spirits, rather than to expel them after they had once entered a man's body. They were usually represented in the form of images present at the bed-side of the sick man, or suspended on the door-posts of his house. Thus[8]):

ina imni bābi-ia u šumēli bābi-ia
ul-te-iz-ziz il Lugal-ù-ra u il Šit-lam-ta-ē-a

---

[1]) U. L. XVI, 112—127.

[2]) IV R. 14 No. 2 rev. 9/10.

[3]) Literally, "twin".

[4]) Ibid. 20/21.

[5]) Cf. *Maqlū* I, 38; K. 649 (Harper's Letters, 56) rev. 5 and K. B. VI, I, 266 ff.

[6]) Or *Almu* and *Alamu*, cf. II R. 54, 74—75 a.

[7]) Cf. below, p. 114.

[8]) *Maqlū* VI 123—124; cf. Beitr. XLI—XLII, II, 1 ff. and *Maqlū* IV, 15—17; VII Col. IV, 4—7 (Weissbach: B. A. IV); cf. also Beitr. XLI—XLII, Col. I, 68 ff; XLVIII, 5; L Col. 3; LIII, 10—13; LIV, 21; IV R. 21* No. 1 (C) Col. III, 23..

Digitized by Google

To the right of my gate and to the left
Will I station Lugal-Ùra and Šitlamtaēa.

And again[1]):

napištu šur-ra-a-ša iṣ iršu i-lam-mu-u il Lugal-ù-ra u il Šit-lam-ta-ē-a

To save[2]) (?) the life, Lugal-Ùra and Šitlamtaēa surround the bed of the sick man.

Nērgal himself, as a god of good, was generally merely a protective deity, and was seldom directly invoked to drive out evil spirits[3]). And he too was usually represented in the form of an image. Other forms of Nērgal as the protector of mankind were Lugal-edinna[4]), Latarak[5]) and Išum[6]). He was also closely associated with "The Seven"[7]), and with Narudu[8]), their sister; seems in fact to have been their chief[9]). They too were merely protective deities, and as such their images were repeatedly used. As a god of evil, Nērgal appeared chiefly as Ùra, the plague-god, with Išum[10]), his counsellor of evil.

---

[1]) Sp, I, 131, 16.

[2]) II from שרא? cf. H. W. B. 687b. Is this the same stem as Meissner: Suppl. 97 b?

[3]) Exceptions are B. M. S. XI, 34, XXVII 21; Beitr. XXVII, 8, K. 2430 (Cat. 443); K. 3507 (Cat. 540); U. L. III, 145; IV Col. I, 20.

[4]) *Maqlû* VII Col. IV. 4—7 (Weissbach: B. A. IV).

[5]) Beitr. L Col. II, 6 ff; LIV obv. 27.

[6]) Ibid. LIII, 17; U. L. tablet K. 178—180; IV R. 21 No. 1 (A) Col. I obv. 44; B. M. S. VII, 39.

[7]) Cf. above, p. 92 f. It has already been said that "The Seven" were not always the same group of deities. Thus III R. 66 obv. Col. IV 12—19 reads, *il Sibitti-šunu il mārē-napišti il Na-ru-da il Ištar il* GAM *u il* [KIT] -GAM-TA *il* TI-ḪI *il Šamaš il Nērgal ša al Kar-Nērgal il La-abra-nu ilāni ša bīt il Sibitti-šunu.* IV R. 21 No. 1 (A) obv. 43 ff. reads, *ilu bīti il ištar bīti ilu ali il ištar ali il Nērgal bēl šipti il I-šum sukkalu il Almu il A-la-mu šar-ri si-bit-ti.* In IV R. 21 No. 1 (B) (Beitr. LIV) rev. 9—11, images of two groups of seven gods are referred to. In Beitr. LIII 17, the image of Išum is associated with them; cf. also Beitr. XLVI—XLVII St. I, 15 ff.

[8]) Beitr. XLI—XLII St. II, 14; XLV Col. III, 1; XLVI—XLVII St. II, 13; LIV obv. 25.

[9]) IV R. 21 No. 1 (A) obv. Col. I, 44; Beitr. LIV obv. 12. Cf. LIII. 17.

[10]) Like Nērgal, Išum too, was a god of both good and evil.

Digitized by Google

Other sun-gods who played a less prominent role in the incantations, were Nin-girsu[1]), Nin-giš-zida[2]) and Siris[3]).

Two other deities, mentioned in the incantations, yet playing a role hardly commensurate with their greatness, were Ninib and Gula[4]). This is all the more surprising since Ninib was also a sun-god. They were the gods of medicine, and it seems merely as such, and because medicine was so closely related to the *āšipu*-ceremonies, did they find a place here. Gula was often called *muballiṭat mītu*, "the restorer of the dead to life"[5]), but this meant no more than "the one who cures the sick man with medicine". Damu, a form of Gula, was once called the *āšipu rabū*[6]).

Judging from their exalted rank, and the fact that they too were gods of light, we would expect to find Sin and Ištar playing important roles in the incantations. But just the reverse is the case; they are but seldom mentioned[7]). The explanation of this lies perhaps in the fact that they were gods of the light of the night, when the evil spirits were most active. Yet it is significant that other stars, especially Šibziana[8]), were occasionally invoked to remove evil. Furthermore a group of deities, known as "the gods of the night," seems to have played a fairly important role in the incantations[9]).

---

[1]) U. L. III, 10/11.

[2]) IV R. 21* No. 1 (C) rev. Col. II, 15; *Maqlū* VII, 11, cf. note.

[3]) Ibid.

[4]) *Maqlū* VI, 2, VIII, 78; Beitr. XXVII, 3, Sp. 1, 131, 14—15; Cr. II pl. 14, rev. Col. IV 8.

[5]) *Šurpu* VII, 77.

[6]) Ibid. 79.

[7]) Sin: B. M. S. I; K. 2430 (Cat. 443), *Maqlū* III, 100, 128; IV R. 56, 11 b; K. 602 (Harper's Letters, 23); K. 626 (Ibid. 24) rev. 14—15. Ištar: *Maqlū* III, 180, V, 59—60; IV R. 56 Col. I, 18, II, 16, III, 42; Beitr. XXVI Col. III, 54—55, V, 73; B. M. S. XXX—XXXII; K. 602 (Harper's Letters, 23). Although Ištar was but seldom referred to in the incantations themselves, in the sin-offering she occupied an important and peculiar position. Cf. below, pp. 109 ff.

[8]) B. M. S. L—LII; cf. XLVI—XLIX.

[9]) *Maqlū* I, 1; Cr. II pl. 8, obv. 13; Beitr. XXXI—XXXVII St. II, 17; 81—2—4, 49 (Harper's Letters, 370) rev. 2.

Digitized by Google

Finally, as we have seen[1]), a man's own personal god and goddess, and the protecting spirits of his house, also guarded him from evil spirits. They were however rather good spirits than real gods.

Chap. VI.

The Sin-Offering.

Sacrifice was, as we have seen, originally an independent means of expiating sin[2]). It was efficacious in itself, without being combined with other methods of expelling evil spirits. Originally it may have been nothing more than an offering to propitiate some angry deity, and thereby obtain remittance from the evil he had sent. In time however, expiatory force came to be attached to it. It was still a sacrifice to a deity, but it freed of itself. The question no longer existed, was the god propitiated or not. The number of gods to whom the sin-offering was sacrificed, was limited. Not every god was concerned with the removal of evil spirits. Consequently the sin-offering was first sacrificed to Ea and Šamaš almost exclusively. And, as the theological system reached its final form, Marduk was added to this group, and the great triad of the *āšipu*-ritual came into being. And, as was natural, the sacrifice, offered for a specific purpose, took on a fixed form. True, it could be altered somewhat to suit the occasion, but the underlying elements always remained the same, and differed essentially from all other sacrifices. And singularly enough, of the three gods composing this triad, it was not Ea, that played the leading part, nor yet Marduk, but Šamaš. True, but little difference can be noticed among them. All three usually appeared together; in only a few cases was a sacrifice offered to one of them separately. Yet what superiority there was, seems to have belonged to Šamaš. May we perhaps infer from this, that the sin-offering was originally peculiar to Šamaš, just as

---

[1]) Chap. III.

[2]) As such it was what is technically known as a "sin-offering".

Digitized by Google

the use of water was peculiar to Ea, and that, as the theological system was developed and systematized, first Ea, and then Marduk, the other great gods of purification, were associated with him?[1])

But in the texts that have come down to us, the original nature of the sin-offering has been greatly modified. In short, it has lost all, or almost all, its independent nature. It never appears unaccompanied by the recital of one or more *šiptu*'s, and often the use of water and other means of expiation, is added. And not only is the sin-offering accompanied by these, but it seems to be usually subordinate, a mere preparation for them, as it were. The efficacy of the service lies not in the sin-offering, but rather in the other expiatory ceremonies.

But few texts in which this sacrifice is mentioned, have as yet been published[2]), and many of these are too fragmentary for use. Examination of these texts shows that the usual formula for the sin-offering was as follows[3]):

maḫar il Šamaš qaqqara tašabbit[4]) *mū ellu tasallaḫ* GI-GAB *tukān*

5. *šu' niqē tanaqqē šīr imittu šīr ḫinṣa* (?)
šīr šumē tuṭaḫḫē
suluppu KU-A-TER *tasarraq miris*
dišpi ḫemēti tašakkan adagura tukān
niknakka burāši tašakkan kurunna tanaqqē tuškēn

[1]) Not only the sin-offering, but sacrifices in general, seem to have been peculiar to Šamaš. In the *bārū*-ritual, he and Adad were supreme, and to them the real *bārū*-sacrifice was offered (Beitr. I—XX, 101—126). And also in the sacrifice of the *zammāru*, Šamaš seems to have played the chief role. It is significant too, that of the contracts, recording gifts or dues to temples, especially of such things as were used for sacrifices, fully ninety per cent were to the Šamaš-temple at Sippar.

[2]) In addition to Beitr. XXVI—LIX only IV R. 23, 25, 55 No. 2, 57 (B. M. S. XII) and 60, Cr. I 66—67 and B. M. S. XXI, XXX and LXII can be regarded with certainty as sacrificial *āšipu*-texts. In other texts, such as the *Labartu*-series, peculiar sacrifices to remove evil spirits occur, but they are not sin-offerings.

[3]) Beitr. XLVI—XLVII St. I, 4—9.

[4]) I have omitted Zimmern's question-mark, because this interpretation of the ideogram KI-SAR is so in accord with the underlying principle of the sin-offering, that there can be but little doubt of its correctness.

Digitized by Google

Before Šamaš shalt thou sweep the ground clean, sprinkle holy water, erect an altar.

5. A lamb shalt thou sacrifice, flesh of the right side, *ḫinṣa*(?)-flesh,
šumē-flesh shalt thou bring near.
Dates and A-TER-meal shalt thou pour out, a mixture[1]) of honey and butter shalt thou make; an *adagur*-vessel shalt thou place;
a censer of cypress-wood shalt thou light[2]); a libation of sesame-wine shalt thou pour on and prostrate thyself.

This simple and short ceremony is the complete sin-offering. We will now analyse it. The three ceremonies in the first line are more a preparation for, than a part of, the sacrifice. The place where the sacrifice is to be held is first swept clean and holy water sprinkled. The place is now both physically and ritually pure. The sacrifice may therefore be begun. First an altar is erected, for this is not a ceremony in a temple, but in the open air. A lamb is sacrificed and different kinds of meat are offered[3]). Then dates and A-TER-

[1]) For this reading and meaning of the ideogram, cf. IV R. 13 No. 3, 59/60.

[2]) This sentence Zimmern translates, "Censer, cypress, shalt thou place." This is altogether too literal to express the full meaning. In the first place *niknakku burāši* (Zimmern reads *burāša*) must mean a censer of cypress-wood, i. e. filled with this wood, and therefore ready for use (cf. *karpat kalli upuntu*, Beitr. LXXV—LXXVIII, 48; cf. also l. 46). And *šakānu* is used in the directions for ceremonies in any number of pregnant meanings. That this sentence means that the censer is to be lit, and incense offered, is clear from the fact that in all sacrifices no other verb is used with *niknakku*. And a censer is not merely placed for show, but is lighted and incense burnt on it. The expression, *mirsa šakānu* (ll. 7—8), also probably means more than merely "thou shalt make a mixture". In IV R. 13 No. 3, 59/60 this is *mirsa marāsu*. The above expression probably means "Thou shalt offer a mixture".

[3]) Just what these three kinds of meat were, is not clear. The first Zimmern translates, no doubt correctly, "flesh of the right side." Whether it denotes merely the right leg, or shoulder, as he renders it throughout Beitr. I—XX, and is therefore to be compared with the right shoulder in Exodus 29, 22; Leviticus 7, 25, 26; 9, 21, etc. is doubtful (cf. Beitr. p. 95, note 3). The reading *ḫinṣa* for the ideogram ME-KAN rests upon Beitr. LVI, 8, where it is written phonetically *ḫi-in-ṣa* and stands between *šūr*

Digitized by Google

meal[1]) are poured out; a mixture of honey and butter is offered; an *adagur*-vessel is placed on the altar (?); incense of cypress-wood is offered and a libation of sesame-wine poured out. The placing of the *adagur*-vessel has in itself no significance, but is merely for the libation. We have then in this sacrifice five elements: (1) the three meats of the lamb, (2) dates and A-TER-meal[2]), (3) the mixture of honey and butter[3]), (4) incense, and (5) a libation. At the close of these ceremonies the priest prostrates himself. Comparing this sacrifice with others[4]), we find them identical in every way. Not only are the elements the same, but also the order in which they are sacrificed, and the language employed. When we compare this again with Beitr. XLI—XLII St. I 6—12 and 40—46, we notice two differences. In the first place no incense is offered, and instead of sesame-wine the libation consisted of five different liquids used together, viz. fermented-wine, sweet-wine, honey, milk and oil. However this last fact is not significant. Either this group or parts of it, or sesame-wine alone, could be used for the libation. Whether there were rules for offering the one or the other, can not be determined; they seem however to have been employed at will. This much is however certain, that sesame-wine, as a libation, was unaccompanied by other liquids[5]). But the fact that the incense is here omitted is significant. It

---

imittu and *šīr šumē*. The phonetic writing also occurs in Neb. 247 obv. 9: *ḫi-in-ṣi* (cf. Beitr. note to LVI, 8). According to II R. 40, 27 b. it is a part of the body. Haupt compares *ḫinṣa* with the Hebrew חלצים, Aramaic חלציא "loins". Jensen compares *šīr šumē* with *šamū* (II R. 34, 71, a, b, ff.), شوى and the expression *šú-mi-e ši-i-ri* in NE. 17, 44, and infers that it means "roasted meat." This is probably correct, although, from the context, we would expect it to be another part of the body.

[1]) Neither the real meaning nor the reading of this ideogram is known.

[2]) These two always occur together in the sacrifices and consequently form one element.

[3]) No other substances are used in the mixture. *Ḫemētu* (cf. חמאה) was probably closer akin to "cream" than to "butter".

[4]) Beitr. XLVI—XLVII St. I, 1—9; L Col. III, 9—14.

[5]) The only exception to this rule is IV R. 60 obv. 20, where *kurunnu* and *karānu* are used together.

Digitized by Google

shows that after all, it was of only secondary importance in the sin-offering.

Turning now to other sacrifices, we find differences more or less striking. In Beitr. LVI the sacrifice is as follows: dates and A-TER-meal are poured out; the mixture of honey and butter is offered; the lamb slaughtered and the three kinds of meat brought near; incense is offered and *upuntu*[1]) poured on it; the "string (?) is drawn"[2]), and a pile of meal poured out. However, the real sin-offering seems to have ceased with the pouring of the *upuntu* on the censer. The rest of this text treats of a different ceremony. That *upuntu* is poured on the incense, is not of especial significance. It is not an uncommon act[3]), and merely heightened the effect of the incense. In this sin-offering however, several facts are noteworthy. In the first place, the order of sacrifice differs from that already discussed. The pouring out of dates and A-TER-meal and the offering of the mixture of honey and butter precede the sacrifice of the lamb[4]). And finally, the libation is omitted. From this we must conclude that, like the incense-offering, the libation was not an essential part of the sin-offering, and furthermore, that the order of the different parts of the sacrifice, as first treated of, was customary but not absolute, and could be changed according to the nature of the ceremony of which the sin-offering formed part.

The sin-offering in Beitr. XLIX Col. VI 4—6 presents other new features. In the first place, it is conducted on a rather grand scale, since seven complete sacrifices are offered

---

[1]) Halévy compares *upuntu* with אפן and translates it "peas". Zimmern, apparently more correctly, renders it "fine meal". Cf. Beitr. XCV, 4 and 12 and LXXXIX—XC 4 and 11, where it seems closely related to, if not used interchangeably with, *nisaba*.

[2]) *Šid-di taśuddad*. The meaning of this ceremony, which occurs also in the *bārū*-ritual, is entirely unknown.

[3]) Cf. Beitr. LXXV—LXXVIII 68—75 and Leviticus 2, 2, where incense and fine flour are offered together.

[4]) The language here differs somewhat from the usual *šu'* or *immēr niqē tanaqqē*. Here we read III *šu'ē ellūti tanaqqē*. Also, in l. 45, we read GI-GAB *tarakkas*, instead of the customary *tukān*. And in ll. 3—4 the directions are couched in unusual language. This indicates that the entire ceremony here is out of the ordinary.

Digitized by Google

at one time[1]). First, incense it burnt, then the lamb is sacrificed and the three meats brought near, and finally a libation of sesame-wine is poured out. Then follow other ceremonies. Not only is the order of sacrifice here unusual, but the pouring out of dates and A-TER-meal and the offering of the mixture of honey and butter are also omitted. These too then can not be absolutely essential to the sin-offering.

A sacrifice resembling this somewhat is that in B. M. S. LXII rev. 24—30. It forms part of a NAM-BUR-BI-service[2]), but the text is rather fragmentary. The ground is swept clean and holy water sprinkled. Here the text is broken away. Then dates and A-TER-meal are poured out, and the mixture of honey and butter brought near. Then comes another short break in the text. Then incense is burnt, the lamb sacrificed, and the three meats brought near.

A sin-offering very similar to this is found in B. M. S. XXI 28 ff. The ground is swept and holy water sprinkled; an altar erected; dates and A-TER-meal poured out; the mixture of honey and butter brought near; the lamb sacrificed and the three meats offered. Singularly enough this is a sacrifice to Adad.

The sacrifice in IV R. 60 obv. 15—20 is also similar. The ground is swept clean and holy water sprinkled. The usual preparations for the sacrifice are then made[3]). Incense is then burnt, the lamb slaughtered and the three meats brought near[4]); an *adagur*-vessel is made ready and a libation of sesame and sweet-wine is poured out[5]). Then follow other ceremonies, apparently closely related to, yet not an actual part of, the sacrifice.

The text in IV R. 23 No. 1 Col. III 24—29 is very fragmentary, yet, as far as can be learned, the sacrifice seems to

[1]) This is not uncommon. Cf. Beitr. XXVI Col. I, 26—32.

[2]) Cf. below.

[3]) *Riksu rakāsu* seems to be nothing more than a general term for all preparations for a sacrifice, such as cleaning the ground, setting up the altar, etc. Cf. Beitr. XXVI Col. IV, 17 ff.; XXXI—XXXVII St. II, 12—14.

[4]) The verb for this ceremony is always *ṭuḫḫū*, equivalent in meaning to the Hebrew הקריב.

[5]) Cf. above, p. 104, note 5

Digitized by Google

have been as follows: an altar is erected and preparations for the sacrifice made; the mixture of honey and butter is then offered; dates and A-TER-meal are poured out[1]); the lamb is sacrificed and the three meats brought near. The text here is broken away, but this suffices to show that the order of sacrifice here is different from any so far met with.

Likewise the text of Beitr. XXXVIII is too fragmentary to be of much service. The sin-offering there seems to have consisted of the lamb and the three meats, and a libation of honey and other substances, the names of which have been lost. This was probably not the complete sacrifice, the first part being entirely broken away.

In Beitr. LII we meet with a very peculiar ceremony, held for a man about to die. After the necessary images are made ready[2]), the place is swept clean, and holy water sprinkled as usual. White[3]) stools are placed for some god, whose name has been lost. Over these bright[4]) cloths are spread. An altar is erected and bread[5]) laid thereon before Ea, Šamaš and Marduk. Dates and A-TER-meal are then poured out, three[6]) *adagur*-vessels placed in position, the censers of incense[7]) lighted and different kinds of grain poured upon them[8]). Then follow ceremonies for the ghosts of the sick man's family. After these are finished, a lamb is sacrificed to Šamaš alone[9]), the

---

[1]) This is the first time that the mixture was offered before the dates and meal.

[2]) Cf. above, p. 74.

[3]) *Pišāti*; perhaps to be read *ellēti*, "pure".

[4]) Or, "proper"; cf. Zimmern's note.

[5]) *Kurummatu*.

[6]) I. e. one for each god.

[7]) *Riqqē*. The word really means "evergreen-plants" (cf. A. B. M. pp. 79, 123). Incense consisted usually of cypress or cedar-wood, both evergreens. Therefore *riqqē* is hardly a new material for incense.

[8]) Cf. above, p. 105. This is precisely the same ceremony as pouring *upuntu* on the incense, and no especial significance need be attached to it. This is also additional proof that *upuntu* is a kind of grain, rather than peas. However, the latter could be included in the general term *še'u*, "grain".

[9]) This is however not certain. The expression *maḫar il Šamaš*, or *ina maḫar*, occurs almost invariably with the ceremony of sweeping the ground. Just what the expression, "thou shalt sweep the ground before

Digitized by Google

three meats brought near, and apparently a libation is also poured out, though the text here is too fragmentary to be sure of this [1]). This is a very peculiar sacrifice, rendered the more complicated by the introduction of the family ghosts and their ceremonies. That the sacrifice itself is a sin-offering, can not be doubted. The circumstances under which it is held, the materials composing it, and the gods to whom it is offered, all prove this. The striking facts then, are, first, that the mixture of honey and butter was omitted, and second, that other ceremonies could intervene between the different parts of the sin-offering.

IV R. 25 Col. II 30—38 corresponds fairly well to the usual sin-offering. Apparently an idol had just been completed and accordingly the sacrifice is offered not only to Ea, Šamaš and Marduk, but also to the god whom the idol represents. The ground is swept clean, and holy water sprinkled as usual. Preparations for the sacrifice are then made. Dates and A-TER-meal are poured out, and the mixture of honey and butter offered, and then, seemingly[2]), three lambs are sacrificed and the three meats brought near. A libation of sesame-wine is poured out, and then, strangely enough, the priest is commanded not to prostrate himself. This, and the fact that again no incense is offered, are the striking features of this sacrifice. When it is finished, other ceremonies are performed, directly concerned with the purification of the idol.

All these sin-offerings so far were to Ea, Šamaš or Marduk. Beitr. XLIX, L, LII and LVI were to these three gods together. As we have also seen, IV R. 25 was to them and the god whose idol had just been completed. IV R. 60 seems to have been to Ea and Šamaš together; IV R. 23 No. 1 to Ea alone; Beitr. XLI—XLII St. I 6—12 to Marduk alone, and XLV Col.

Šamaš", means, is not clear. We may perhaps see in the *ana maḫar il Šamaš* here the same expression. In that case the sacrifice of the lamb would be merely the resumption of the sin-offering, interrupted by the ceremony for the ghosts. Cf. לפני יהוה Leviticus I, 3, 4 and passim.

[1]) Probably this consisted of sesame-wine, for the empty space admits of but little more than ŠAG-BI (= *kurunnu*).

[2]) III *niqē tanaqqē* can have no other meaning.

Digitized by Google

II 1—7 to Šamaš. XLI—XLII St. I 40—60 was to Azag-šud and Ninaḫakuddu. It is not stated to whom Beitr. XXXVIII and XLVI—XLVII were, but in all probability to the triad, or at least one of them.

Turning to Beitr. LVII we find a sacrifice, seemingly a sin-offering, although differing in some features, but offered to Ištar, Šamaš and Nērgal. Šamaš plays the principle part in this ceremony, and the other two deities seem merely to share in the sacrifice. This is as follows: as usual the place is first swept clean and holy water sprinkled. Altars are then erected to the three gods and wheat-bread laid on each. The mixture of honey and butter is then offered, dates and A-TER-meal poured out, three strong lambs (*šu'u dannūti*) sacrificed and the three meats brought near. *Upuntu* is then poured upon the censer of cypress-wood, which is no doubt burning. A libation is then poured out, consisting of honey, butter, wine, oil, and sweet-smelling (?) oil[1]). Then follow other ceremonies, no longer part of the sacrifice. The question is, is this a sin-offering? It is offered at a time when the enemy invades the land and makes war upon the king. Its obvious purpose is to avert all danger to the king's life. This seems to have little in common with the *āšipu*-services, and yet, when we remember that all in all, the purpose of these services was to avert danger to life, we may perhaps reconcile this apparent difficulty. The symbolic ceremonies that follow, smack too of the *āšipu*-ritual. An image of the king's enemy is made of tallow, and its face turned backward with a cord[2]). The king's eunuch (?), who bears the same name as the king, puts on (?) the latter's garments (?), steps before the image and recites a formula[3]). This

---

[1]) Cf. above, p. 104, where the libation was also composed of five liquids, but different from these here.

[2]) The purpose of this ceremony is not clear. Perhaps it symbolized he prayer, that the enemy may in that way be turned back, or destroyed, and his plans defeated.

[3]) *Minūtu*, from *manū*, "to measure". But *manū* also means, "to recite a prayer", and is in fact so used here. We may therefore probably translate *minūtu* by "prayer", almost synonymous with *šiptu*. Cf. B. M. S. II, 11; XI, 45; XL, 13.

Digitized by Google

has however been lost. The purpose of this ceremony was perhaps to deceive fate, as it were; that all evil that is fated, and can not be escaped, may come upon the eunuch, and the king thus be saved. The sacrifice too resembles the sin-offering very closely; true, the libation differs somewhat from the ordinary, the lambs are required to be strong, which is nowhere else the case, and we have the additional element of wheat-bread. None of these is however of much significance. It is not what is added to the usual sacrifice, that changes its nature, but rather what is omitted, and, as we have seen, even this cuts but little figure in the sin-offering. And finally, that the sacrifice is offered to Ištar, Šamaš and Nērgal, instead of the usual triad, likewise proves nothing. The next sin-offerings we shall treat of, are also offered to Ištar, while Nērgal, as we have seen, plays quite an important role in the *āšipu*-ceremonies. There seems therefore no reason to doubt that this is a sin-offering, but of a peculiar form, occasioned by the unusual purpose for which it is offered.

In IV R. 55 No. 2, 14—20 directions for a sin-offering to Ištar alone are given. It is offered at night-fall[1]) upon the roof of a house. As usual, this is first swept clean, holy water sprinkled and a altar erected. A censer of cypress-wood is then lit, a lamb slaughtered and the three meats brought near. A libation of fermented- and sweet-wine is poured out and different kinds of bread placed on the altar. Again a lamb is brought near. *Luluppu*-wood is heaped upon the altar, and a torch, lit from a fire on the river bank, is set to it. After the wood has been completely burned, different kinds of woods, reeds and plants are strewn upon it. Another libation of fermented- and sweet-wine is poured out, a *šiptu* is repeated three times before the goddess, and the afflicted man prostrates himself in prayer before her.

The noticeable features of this sacrifice, outside of the fact that it was offered to Ištar alone, are that it was held at night, and on the roof of a house; that bread again played a prominent part in it; the elaborate nature of the incense, and

[1]) For this meaning of the expression *kī šēpu parsat*, cf. Beitr. LXXIX—LXXXII St. I, 8 and note *a*.

Digitized by Google

the fact that apparently a second lamb, in addition to the one sacrificed, was used. This last however is not certain. And finally, it is also noteworthy that the mixture of honey and butter and the dates and A-TER-meal were omitted.

The sin-offerings so far treated of, seem to center about the lamb. All other parts of the sacrifice may at times be omitted, but this is always present, and the real expiatory force lies in it. This is proved by the sentence *urīṣu tanakkisma šarra tukappar*, "a lamb shalt thou slaughter and purify the king"[1]). That in this sentence *urīṣu* was used for the customary *šu' niqū*, and *nakāsu* for *naqū*, is not significant The fact remains beyond all doubt, that the expiatory force of the sin-offering centered in the lamb, and that all other parts of the sacrifice were secondary and without great significance[2]). We have now to consider a sin-offering in which the lamb is lacking[3]).

This is a very simple sacrifice, also offered to Ištar, and again on the roof of a house. This is, as usual, first swept clean and holy water sprinkled. And altar is then erected before the goddess and twelve loaves of bread[4]) put upon it. The mixture of honey and butter is then offered, dates and A-TER-meal poured out, and incense burnt[5]). Then a *šiptu* is spoken to the goddess.

A very similar sin-offering, also offered to Ištar, is as follows[6]): The roof is swept clean and holy water sprinkled;

[1]) Beitr. XXVI Col. II, 1.

[2]) Cf. the sin-offering in Leviticus 5 which consists of only an animal. usually a female lamb.

[3]) Cr. I pl. 66—67, obv. 12—14.

[4]) Or, "cakes".

[5]) It is interesting to compare with this text, Jeremiah 19, 13, which speaks of incense offered on the roofs of the houses to all the host of heaven, and of libations poured out there to other gods, and Ibid. 44, 15—19, where the women of Israel are said to burn incense, pour out libations and make cakes for the queen of heaven. This bears a very marked resemblance to these sacrifices to Ištar. The reference to the cakes is particularly noteworthy. The Hebrew word is כַּוָּן, which, as Jensen has shown (K. B. VI, I, 511), is equivalent to the Assyrian *kamānu*, which was especially sacred to Ištar.

[6]) B. M. S. XXX 20—29.

Digitized by Google

an altar is then erected to the goddess, and dates and A-TER-meal poured out; the mixture of honey and butter is then offered; an *adagur*-vessel put in place, and a libation of sesame-wine poured out. Then follow other ceremonies. This text forms the one hundred and thirty-fifth tablet of a series, probably the NAM-BUR-BI. The sacrifice preceding this, forms part of the one hundred and thirty-fourth tablet of this series.

In these two ceremonies no lamb is sacrificed. Yet that they are sin-offerings can not be doubted, for the one at least formed part of a NAM-BUR-BI-service. How this omission, which apparently contradicts our whole theory of the sin-offering, is to be explained, is difficult to say. Perhaps we have here a special form of the sin-offering, which permitted the omission of the lamb just as the other elements could be omitted on occasions. Singularly enough, all the sin-offerings in which the lamb was omitted, were sacrificed to Ištar. And in each the element, bread, entirely foreign to the sin-offering to the triad, was present and formed an important part of the sacrifice. We must therefore conclude that bread was especially sacred to Ištar, just as the lamb was sacred to the triad, and that, just as in the sin-offerings to the latter the real expiatory force lay in the lamb, so in those to Ištar it lay in the bread. This therefore explains why both bread and a lamb were used in the sin-offering to Ištar, Šamaš and Nērgal, in Beitr. LVII.

We have now to treat of a series of sacrifices closely related to the sin-offering, but differing from it in many, and very material, respects. These were not offered to gods, but were concerned more or less directly with images used in the *āšipu*-ceremonies.

The first of these[1]) is a very peculiar sacrifice, and very difficult to explain. It is apparently offered to the image of a bird made of bread-dough, and covered with gypsum[2]). The ground is swept as usual in the sin-offering, and holy water sprinkled. Then, seemingly, certain vessels are put in place,

[1]) Beitr. LVIII.

[2]) All this is however uncertain; cf. Zimmern's translation.

Digitized by Google

and a certain kind of bread laid on the altar. Dates and A-TER-meal are poured out, and the mixture of honey and butter offered. *Laḫanu*-vessels are filled with fermented wine, and apparently a libation is made. A lamb is then sacrificed, "corresponding to the figure of the bird"[1]). After these ceremonies, the man for whom they are performed seemingly takes his place at the left side of the altar, and says a prayer or *šiptu* to Šamaš. Whether this was a sin-offering of an unusual kind, or no sin-offering at all, is hard to say. Certainly it belonged to the *ašipu*-service, and was connected with Šamaš, although the directions seem rather to point to the image of the bird as the recipient of the sacrifice. But outside of the sacrifice of the lamb, the pouring out of the dates and A-TER-meal, and the offering of the mixture of honey and butter, we have no especial features of the sin-offering, and these could belong to other sacrifices as well[2]). The other features are entirely different from anything so far met with in the sin-offering. The text is however too fragmentary and incomprehensible to permit of any answer to this question. It must therefore remain open.

The next text[3]) is also very fragmentary. A sacrifice for a sick man has just preceded, but this part of the text has been lost. During this sacrifice, different images were present. After the remains of the sacrifice had been removed, the images were brought foreward[4]); incense was offered and apparently a libation poured out before them. That was the entire sacrifice. *Šiptu's* were then recited before the different images.

In another text[5]) we have a similar ceremony. Apparently a sin-offering to Ea, Šamaš and Marduk is to be held upon the roof of a house for a sick man. Images are to be used during the services. They are brought upon the roof; incense is burnt

[1]) *Tam-šil iṣṣuru šuātu.* The meaning of the words in uncertain.

[2]) The *bārū*-sacrifice for instance; cf. Beitr. I—XX.

[3]) Ibid. LIII.

[4]) I have supplied this verb, which has been lost in the original, to suit the context.

[5]) Beitr. LIII.

Digitized by Google

and a libation of sesame-wine poured out. Then the images are washed in holy water. This last act is probably only to make them ritually clean and fit for use in the services.

It seems that the sacrifice to images, if sacrifice it might be called, consisted merely of incense and libation. Just what its purpose was; whether it partook of the nature of a sin-offering, and if so, how far, can not be determined from these few texts. That it formed part of the *āšipu*-ritual is certain. More can not be said.

We have thus considered the sin-offering and found it peculiar in many respects. To sum up: It is offered usually to the triad of the *āšipu*-cult, Ea, Šamaš and Marduk, although it can be offered to any one of them alone. In fact, when offered to the three together, there are really complete sacrifices for each, on three separate altars. If any distinction can be made among them, it is in favor of Šamaš. However, at best, the difference in importance is slight. The sin-offering may however be offered to some other gods, as well as to the triad. It may be offered in precisely the same form as to the triad, to Azag-šud and Ninaḫakuddu. It may also be offered, but in a modified form, to Ištar. It may also apparently be offered to Nērgal and Adad[1]).

The sacrifice itself consisted of five elements; (1) the lamb, (2) the libation, (3) the incense, (4) dates and A-TER-meal, (5) the mixture of honey and butter. Other substances, such as *upuntu*, could be added to suit the occasion. Not all the lamb, but, just as in the other sacrifices, only the three kinds of meat are given to the god. What is done with the rest of the animal is not known[2]). The libation consists either

[1]) That Adad was not closely connected with the *āšipu*-ritual, is clear from the few references made to him. It is therefore surprising to find him sharing in the sin-offering. This can be explained only that, as the result of his close connection with Šamaš in the *bārū*-cult, he came to be associated with Šamaš in the *āšipu*-cult also. This theory would be born out by Beitr. LIX, 6. But is this an *āšipu*-text? There seems very little to prove it. Cf. also below.

[2]) Cf. *Maqlû* VIII, 90 (above, p. 56), where after completing the ceremonies, the priest gives the food to the dogs. Was this perhaps a general practice? Or did the priest eat the rest of the lamb? Cf. also above, p. 70 note 1.

Digitized by Google

of sesame-wine, or of fermented wine, sweet-wine, honey, milk and oil. The incense consists of cypress-wood, to which *upuntu* or other kinds of grain, wood, reeds or thorns, may be added. The dates and A-TER-meal, and the mixture of honey and butter, are always offered together, usually the former preceding. The real expiatory force of the sin-offering to the triad lies in the lamb, while in that to Ištar, it lies apparently in the bread. In both sin-offerings, any of the other elements may be omitted. However the lamb, or the bread, alone hardly suffice for a sin-offering.

Before concluding this chapter, we must discuss two other kinds of sacrifice, in no wise related to the sin-offering, yet, like it, an important part of the *āšipu*-ritual, viz. the sacrifices to the dead and to the evil spirits.

The technical term for the sacrifice to the dead was *kispu*; the verb *kasāpu*. As Jensen has shown[1]), the original meaning of the expression was, "to leave the remains of food for the dead." *Ūm kispi* was equivalent to *ūm nubatti*[2]). K. 602[3]) shows that the *nubattu* was a part of the NAM-BUR-BI-services, and was conducted by the *mašmašu*. In *Maqlû* II 157—8 and VII 18—19, Marduk is called the *bēl nubatti* and *bēl āšipūti*[4]). From this there seems to be a close connection between

[1]) K. B. VI, I, 446.

[2]) I accept Jensen's reading for the usual *nu*-BAT-*ti*.

[3]) Harper's Letters, 23. *Nubattu*-services for Arad-Ea, who had probably died, are here referred to.

[4]) Two different ideograms are used for the god here. As AMAR-UD (i. e. "son of light", cf. K. B. VI, I, 562) he is *bēl nubatti*, and as SILIG-MULU-SÀR, he is *bēl āšipūti*. It is noteworthy that in Beitr. XLIX, 11, where a *kispu* is offered before (to?) Ea, Šamaš and Marduk, the ideogram for the latter is AMAR-UD. In the sin-offering, the ideogram invariably used for Marduk is SILIG-MULU-SAR, unless there be a reason for using AMAR-UD. No other ideogram is used for Marduk in the sin-offering itself. Outside of the above passage, AMAR-UD occurs in only three places; in Beitr. XXXI—XXXVII St. II, 10, where Marduk, in common with eight other deities, and with no especial reference to his functions as god of the *āšipu*-services, partakes of a daily-offering (cf. below, p. 124); ibid. XXVI Col. V, 78, where the name occurs, not in a sacrifice, but in a *šiptu*, and ibid. XLI—XLII St. I, 6, where a sin-offering is sacrificed to Marduk alone (cf. above, p. 108). These are all exceptional cases, and

Digitized by Google

the *āšipu*-service and the *nubattu* and *kispu*. This belief is strengthened by the fact that *kispu's* were offered before, and apparently to, Ea, Šamaš and Marduk, the triad of the *āšipu*-ritual, and also before the Anunnaki[1]), the guardians of the water of life in the underworld. That in this last passage the *kipsu* was offered directly to the gods, is proved by the language used[2]). And although the language used for the *kispu* before the driad is different[3]), there need be no doubt that it was offered to them too. Again we find a *kispu* offered to the family ghosts[4]), in connection with a sin-offering for a man about to die[5]). The question now is, what was the purpose of the *kispu?*

The purpose of the sacrifice to the ghosts is clear from the following passage[6]):

Until thou departest from the body of the man, the son of his god,
Thou shalt have no food to eat;
Thou shalt have no water to drink;
Thou shalt not stretch forth thy hand
Unto [the table] of father, Bēl, thy creator.
Neither with sea-[water], nor with sweet water,
Nor with bad water, nor with Tigris-water,
Nor with Euphrates-[water], nor with spring-water,
[Nor with river-water] shalt thou be covered (?).

From this we see that the ghosts required food and drink, and also to be covered (?) with water[7]). And if they did not

Beitr. XLIX, 11 must also be so regarded. Wherein then lies the exception to the usual rule, if not that, because of his connection with the *kispu*, which is in turn related to the *nubattu*, the ideogram for Marduk as lord of the latter, viz. AMAR-UD, is used?

[1]) Beitr. XXVI Col. IV, 43; cf. LXVI rev. 7.

[2]) *Kispa ana il Anunnaki takassip*; cf. LII, 14.

[3]) *Kispa takassipšunūti*; cf. Zimmern's note.

[4]) Beitr. LII, 14.

[5]) Cf. above, p. 107.

[6]) U. L. IV Col. V, 55—56; cf. V Col. II, 54—61, III, 37—38; Cun. Texts XVII pl. 37, 8/9.

[7]) Cf. U. L. IV Col. V, 9/10. To the evil spirits belongs,
ekimmu ša kasap (sip?) kispi lā išū.
The ghost who has no one to offer a *kispu*.

Digitized by Google

refrain from attacking the sick man, the priest threatened to withold the sacrifice from them.

But what could have been the purpose of a *kispu* offered to just those gods, most closely connected with the *āšipu*-ritual? That it is a *kispu*, points to a connection with the dead; that it is offered to these gods, points to the use of *āšipu*-service by them, in behalf of the dead. This can indicate nothing less than the belief in resurrection. At some time, not necessarily in the immediate future, Ea, Šamaš, Marduk, and the Anunnaki, by virtue of their innate, divine power, are to restore the dead to life[1]). It is significant too that the twenty-eighth and twenty-ninth days of the month were *nubattu*-days for Sin and Nērgal[2]). These two gods spend part of their time among the dead[3]), and are then restored to their place in heaven. The third of Ab was also the *nubattu*-day of Marduk[4]). We must remember that Marduk was originally the deification of the spring-sun[5]). It is just about Ab[6]) that this gives way to the burning, mid-summer sun. Just like that of Sin then, the *ūm nubatti* of Marduk was the day of his disappearance. The twenty-eighth of Ellul was the day of the disappearance of Nērgal, his *ūm nubatti*. These days were the days of the deaths of different gods, all of whom were later restored to life.

We have then here two kinds of *kispu*'s, one to the gods and one to the family ghosts. Possibly no distinction can be

[1]) It is interesting to compare with this idea the *šiptu* recited to the triad after the *kispu* is offered them. It is significant in the first place that a *šiptu* was seldom recited to the triad together. This one begins:

Ea, Šamaš and Marduk, you gods . . .,
Judges of what is above and below;
To restore the dead to life, to free the imprisoned, is yours.

[2]) Cf. K. B. VI, I, 446 and H. W. B. 446 a.

[3]) We have no reference to Sin ever being in the underworld, but that during the three days that he is not visible, he was regarded as among the dead, is shown by U. L. XVI, where it is the evil spirits that cause him to disappear. And it is by Marduk, the lord of the *nubattu*- as well as of the *āšipu*-service, that these are overpowered.

[4]) V R. IX, 11; cf. *Šurpu* VIII, 25.

[5]) But cf. K. B. VI, I, 562.

[6]) About the middle of July.

Digitized by Google

made between them in form, but certainly there was a difference in purpose.

Turning now to the sacrifice to the evil spirits proper, we see that its purpose was similar to that to the ghosts. One passage reads[1]):

Thy food is the food of ghosts,
Thy drink is the drink of ghosts.

Sacrifices were offered to the evil spirits but seldom. They were usually exorcised in other ways. But at times certain peculiar sacrifices were given them, to propitiate them as it were, and thus bribe them to leave the sick man's body. Thus we read[2]) of a sacrifice to the *labartu* consisting of twelve loaves of bread, made of a certain, unknown kind of flour, a libation of spring-water, a black dog, a swine's heart and certain fruits, oil and other food. The text is here broken off. Again[3]) the same kind of fruit is given her[4]); water and fermented wine are poured out as a libation, a young swine is slaughtered, and its heart put in the mouth of her image. Whether these may be regarded as real sacrifices, is not certain, yet there seems no reason to doubt it. It is entirely different from any sacrifice offered to the gods, and is probably a typical sacrifice to the evil spirits. The noteworthy part about it is that the animals sacrificed were unclean[5]).

[1]) U. L. tablet, A, Col. IV, 17—20.

[2]) IV R. 56 Col. I, 22—27; cf. 55 No. 1 rev. 20—24.

[3]) IV R. 56 Col. IV, 5—8.

[4]) Myhrman reads *akalē*, "bread", but says in a note that the sign is partly erased, and that *mē* is possible. Because it forms part of a libation, it seems better to read *mē*.

[5]) It is not certain whether the Babylonians regarded the swine as unclean, or not. That it is here associated with a black dog, would seem to indicate the affirmative. But it was the sacred animal of Ninib and Gula. And in Cr. II pl. 5, 4—5, a swine is sacrificed to Šamaš. Whether the recipient of the swine sacrificed in Cun. Texts. XVII, 6, 10ff. (cf. above, p. 72) was a god or one of the evil spirits, is not certain. That the swine and dog were especially sacred to the evil spirits, is clear from the so-called "Hades Relief", where Ereškigal holds a sucking swine and dog on her breast. In Cun. Texts XVII, 1, 40 and 2, 14, a young swine is offered to the *asakku*. For a detailed investigation of this matter cf. Relig. Sem. 290—4 and 449. Cf. also above, p. 71 note 5, and "Devils and Evil Spirits", II p. XLVII.

Digitized by Google

We have thus treated of all the sacrifices peculiar to the *āšipu*-service. It is now necessary to analyse some of the more important ceremonies, in order to gain a deeper insight into the principles underlying these services, their application and internal relations.

Chap. VII.

Analyses.

In analysing the most important of the ceremonies already published, it is out of the question to present a complete picture of the *āšipu*-ritual, since every text reveals so many new features. It will therefore suffice to illustrate by these analyses the most general features of the ritual, the use of the sin-offering and the *šiptu*, of water, medicinal plants and other objects, of fire and other means of purification, and to give a general idea of the nature of symbolic ceremonies. For this purpose it will be best to begin with simple ceremonies and advance to the more complex.

Beitr. XLVI—XLVII describes a ceremony attendant upon the cutting of wood from which to make images used against evil spirits. No impurity of any kind might come upon the wood. Consequently the tools to be used had first to be purified. To suit the solemn occasion these were made of gold and silver. They were purified by means of the censer, the torch and the bowl of holy water[1]). This was a very common method of purification. Sometimes the censer and the torch were used alone. Just how this ceremony was conducted is not certain, but probably smoke from the censer and torch was allowed to come upon the object, which thereby became clean. Holy water from the holy-water-bowl[2]) was then sprinkled upon the object, thus rendering it doubly pure. The images were

---

[1]) Zimmern has a question-mark after the last.

[2]) The word for this vessel was *a(e)gubbū*. It was derived from the Sumerian A-GUB-BA, which meant "holy water" (*mū ellu*).

Digitized by Google

to be made of a branch of an *ēru*-tree[1]). Apparently the ground was swept clean in a circle twenty-eight cubits in diameter, around the tree[2]), and holy water sprinkled, just as was usually done before a sin-offering. This was to render the place ritually clean so that no impurity might come upon the sacrifice. The regular sin-offering[3]) was then brought. After this was completed, the priest approached the tree and recited a *šiptu* addressed to the *utukku*. This was to drive out the evil spirit, who may perhaps have resided in the tree. This accomplished, the last possibility of anything becoming unclean was removed, and so the real object of these ceremonies could be proceeded with. The priest touched the tree with the holy instruments and then cut it down. The ceremonies were now really completed. Therefore the holy water, which had been sprinkled, was brushed away, the sacrificial utensils removed, and the priest prostrated himself. The tree was then cut into pieces suitable for transportation and brought into the city. The priest then made from it images of various forms.

In this ceremony it will be noticed how apparently insignificant was the part the sin-offering played. The real purification consisted of the sprinkling of holy water, and the use of the censer and torch; i. e. purification by water and fire. The sin-offering seems merely to have accompanied these ceremonies, but was not in itself invested with especial purifying force.

We turn now to a text[4]), alas, quite fragmentary describing the purification of a house. The text begins with ceremonies following the making of images of Lugal-Ùra and Šitlamtaēa. These were brought to the house and set upon a pedestal facing the east. They were then purified with the bowl of holy water, the censer and the torch. As soon as the sun had set, the

[1]) Just what kind of a tree this was, is not known; it was however closely related to the cedar. Thompson ("Devils and Evil Spirits" I, 173, 13, 197, 40) translates it "tamarisk." However the commonly-accepted word for this was *binu*.

[2]) This is not certain; cf. Zimmern's notes.

[3]) Cf. above, pp. 103 ff.

[4]) Beitr. XLI—XLII.

Digitized by Google

house was cleaned[1]), and a sin-offering sacrificed to Marduk alone[2]). After this, the regular evening sacrifices[3]) consisting of merely a lamb, were offered to three separate groups of gods, respectively, Anu, Bēl, Ea, and another god whose name has been lost[4]), Azag-šud and Ninaḫakuddu, and the house-god, the house-goddess and the house-*šēdu*. Each of these received a lamb. Now came the real ceremony to which everything so far had been merely preparatory. Apparently the house had been in some way rendered unclean. Possibly a sick man had resided in it, and after he had been purified, it was necessary to clean the house[5]). This explains the use of images at the door. After the house was once cleaned and the evil spirits driven away, these were to prevent the latter's return[6]).

The ceremonies were as follows: the rooms of the house, the threshold, the court, the roof, the beams and the windows were touched with asphalt, gypsum, "mountain-oil", honey, butter, "good oil", a holy-water-bowl, seven censers and seven torches. After this the house was symbolically cleaned with seven *ḫul-duppū's*, torches, LU-TI-LA's, young date-trees, URUDU-ŠA-DAN-GA's, *sugugallū's*, with a copper tambourine (?), a dark cloth,

---

[1]) This is Zimmern's suggestion, but, although probable, is not certain.

[2]) Cf. above, p. 108.

[3]) That this was the regular evening עֹלָה, has become clear to me as the result of my investigation of the complete sacrificial system. Space and time however forbid me to discuss this subject here. I must therefore beg the reader's indulgence until opportunity offers to publish the results of these investigations.

[4]) Zimmern suggests the house-god, but since he is included in the third group, this is hardly probable. Nor is there anything in the text to warrant this assumption. We would rather expect here some god closely related to Anu, Bēl and Ea, cf. Beitr. XXXI—XXXVII St. II, 10 ff.

[5]) The house seems to have been already cleaned once (cf. above, note 1). However, if this reading be correct, it refers only to the cleaning preparatory to the sacrifice, and corresponds to the usual sweeping of the ground and sprinkling of holy water. We come now, however, to the thorough purification of the house, which is the purpose of these ceremonies.

[6]) Perhaps the images that were formerly there, had been removed, for, since the house had become unclean, these had lost their efficacy; the evil spirits had prevailed over them. Consequently new images had to be set up.

Digitized by Google

a whip, a QA-GAZ-vessel and different kinds of grains, and then the unclean things were carried out of the house [1]). Then a *šiptu* was recited, and the house again cleaned as at first, preparatory to a sacrifice [2]). The two images were again purified by means of the holy-water-bowl, the censer and the torch. A sin-offering was then sacrificed to Lugal-Ùra and Šitlamtaēa, the gods they represented, and then a series of *šiptu's* were recited before them and other images. The text then becomes very fragmentary.

In this text we see that the first sin-offering, that to Marduk alone, was merely preparatory to the regular evening sacrifice, while this in turn preceded the cleaning of the house. Really we have here a double ceremony of purification, the first part consisting of touching the unclean parts of the building with things, in which lay a power compelling the evil spirits to flee, and the second apparently consisting of touching the unclean parts of the building with things, into which evil spirits entered, and were thus carried away. Then followed another sin-offering, which seemingly, in connection with the *šiptu's*, was to purify for the last time the two images at the door and thus render them, not only free from, but efficacious against, the evil spirits.

We turn now to a ceremony, similar to the last part of the preceding, i. e. where an idol, after having been completed, was purified by various rites, in order that it might become

[1]) The verb used for this ceremony is *kuppuru* (cf. above p. 44). As the house had been already purified, this second purification must have been purely symbolic. The idea must have been that the various objects here mentioned were touched to the different parts of the house, so that any evil spirits that might still have been lurking there, in spite of the previous ceremonies, might pass into those objects. These thereby became unclean. That the word *takpirāti* can refer to nothing else but these objects, is clear from the context. It says, "the *takpirāti* shalt thou bring out of the door." And the only objects that could be brought out were these.

[2]) This and the first reference show that the cleaning of the place where the sacrifice was to be held, was an indispensable part of the sacrificial ceremony, for here, where the house had been already purified, the ceremony was still performed preparatory to the sin-offering.

Digitized by Google

thoroughly clean and holy, fit to represent the god. This seems to have formed part of a very large text[1]), a good part of which has been preserved and gives a fair insight into such a ceremony. The beginning, probably describing the making of the idol and accompanying ceremonies, is lost. What has been preserved begins apparently with a description of a necklace for the idol, made of all manner of precious stones, annointed (?)[2]) with different kinds of oil, strung on white, gray and blue wool, and put around the neck of the idol. Then follows a short ceremony, incomprehensible because of the condition of the text. During this a *šiptu* is repeated three times. The idol is then cleaned by the usual method of the censer, torch and holy-water-bowl. It is then washed all over with holy water. The ground is now swept and holy water sprinkled; incense of cedar- and cypress-wood burnt and a libation of sesame-wine made. A heap of meal is then poured upon the holy-water-bowl, and two *šiptu's* recited, each three times, before it The usual preparations for a sin-offering are then proceeded with: a lamb sacrificed, incense of cypress-wood burnt, and a libation of sesame-wine poured out. The priest then raises his hands and recites a *šiptu* referring to the holy water of the Tigris three times before the holy-water-bowl. This completes the first part of the ceremony.

Here we see the great importance attached to the use of water in the *āšipu*-ritual. This entire ceremony centered about the water-bowl; and even the sin-offering was interrupted by a ceremony with this vessel. In addition to this interruption the sin-offering here is noteworthy for the fact that an additional offering of incense, consisting of both cypress- and cedar-wood, was made.

The meaning of the next lines is not quite clear. The priest apparently goes to a certain house, erects an altar and looks toward the river. Then in the house where the idol was made, the place[3]) is swept clean, and holy water sprinkled,

[1]) Beitr. XXXI—XXXVII.

[2]) The verb here is lost; Zimmern suggests *rakāsu*.

[3]) It seems better to read *ašra* here for KI, rather than the usual *qaqqara*, since this is inside the house.

Digitized by Google

preparatory to a sin-offering to Ea, Marduk and the god of the idol. Incense is burnt for each and a libation of sesame-wine poured out. Then follow the ceremonies of washing and opening the mouth [1]), applied to the idol. It is then purified again with the censer and the torch and washed in water from the holy-water-bowl. The priest then recites a prayer to that god three times, prostrates himself, takes hold of the idol's hands, shows (?) [2]) him a lamb, and then marches solemnly from the house where the idol was made, to the river-bank, by the light of torches, all the time repeating a certain *šiptu*. The text here for a few lines is again fragmentary. Apparently the idol is removed from the house to the river-bank, and the tools of the workmen, who made it, laid beside it. The idol is placed on a pedestal on the river-bank, and canopies are erected. A sin-offering is then sacrificed to Ea and Marduk. The text here is again fragmentary, and while there seems to have been some unusual features to this sacrifice, outside of the fact that it was offered only to Ea and Marduk, we can not learn what they were. The text then breaks off completely.

When it begins again, we read that the sacrifice that had been held before Ea shall be removed. Then the idol is placed on a pedestal among the canopies and tents [3]). The pedestal is covered with a linen cloth. The face of the idol is turned towards the east, while the utensils used in its service, as well as the tools of the workmen, are placed at its side. The priest then goes away [4]) and offers the evening sacrifice to two groups of nine gods each, respectively, Anu, Bēl, Ea, Sin, Šamaš, Adad, Marduk, Gula, and Nindaranna [5]), and Ṣīrtu [5]), Azag-šud, Ninaḫakuddu, Ninkurra [6]), Ninagal, Guškinbanda, Nini-

[1]) Cf. above. p. 54.

[2]) This translation is suggested by Zimmern as the most probable of several doubtful ones.

[3]) *Qān urigallū*; cf. above, p. 77f.

[4]) Cf. Zimmern's translation and note *λ*.

[5]) A form of Ištar.

[6]) This and the next four gods were forms of Ea, as god of the different handicrafts.

Digitized by Google

ginangargid, Ninzadim, and the god of the idol. The sacrifice consists of incense and a lamb, and is accompanied both times by the ceremonies of washing and opening the mouth. In the sacrifice to the first group a libation of sesame-wine is also poured out, while in the second the gods are called upon by name. The sacrifice to the first group of deities is offered in the direction of the evening-star, that to the second group in the direction of the gods of the night[1]).

Then, early in the morning, the priest places three thrones in the canopies of Ea, Šamas and Marduk. He spreads out something, the meaning of which is not clear[2]), and puts a linen cloth over it. Then follow the beginnings of what is apparently a sin-offering to the triad. Only a few lines are however preserved. In these we read that the libation consisted of fermented wine and milk and probably other liquids, the names of which have been lost, and also that *qānu ṭābu*, "good cane"[3]), was used. The text again breaks off here, and when it begins again, we read that the morning sacrifice, consisting of incense, a lamb and a libation of sesame-wine, is brought to the seven gods, Azag-šud, Ninaḫakuddu, Ninkurra, Ninagal, Guškinbanda, Niniginangargid and Ninzadim. The sacrifice is again accompanied by the ceremonies of washing and opening the mouth. The idol is then once more purified with the censer and torch, and again washed in water from the holy-water-bowl. The priest then goes away. Here the text breaks off again. Fragments of four lines are still preserved, but nothing is to be learned from them.

This text shews the necessity of purifying an idol before it could be ready for use. We see that the ceremonies were both long and complicated, and are in many respects still very obscure. The part played by the daily sacrifice, as well as the importance attached to the use of water, as a means of purification, are of especial interest.

---

[1]) The meaning of these two expressions is not clear.

[2]) Cf. Zimmern's note.

[3]) Damkina was called the "mistress of the pure cane": II R. 5, 57 c. d.

Digitized by Google

We treat now of a very peculiar ceremony, viz. that where a man lies on the point of death[1]). The dwelling[2]) is first purified and *upuntu* poured out, Then comes a short break in the text; then two incomplete lines, one of which is Sumerian of uncertain meaning. Images of a wizard and a witch are then made. Then comes another short break in the text. These images are then clad in a garment for every day[3]), and are anointed with "good oil". The place is then swept clean and holy water sprinkled. White stools are placed for a certain god, whose name has been lost. Cloths are spread over these, and an altar erected. Then follows a sin-offering to Šamaš, Ea and Marduk[4]). During this stools are placed at the left side of the sacrifice for the ghosts of the sick man's family. A *kispu* is offered and many presents given them[5]). Once more the text becomes fragmentary. Then a libation of water is[6]) poured out for them. The sin-offering is then concluded, and a *šiptu* recited. The remainder of the text is lost.

We now come to a very interesting, but complicated and difficult text[7]), the greater part of which has been preserved. It treats of the purification-ceremony for the king and his palace. Apparently the king has been sick. At any rate both he and the palace have become unclean, and must be purified.

The greater part of the first seventeen lines has been lost. From what remains we learn that the *mašmašu* recites a *šiptu* over the king. There are also some ceremonies around the king's bed, which lends weight to the theory that the king has been sick and these are ceremonies attendant upon his recovery[8]). When the lines become complete, the priest[9]) is

[1]) Beitr. LII., cf. above, p. 107.

[2]) Cf. Zimmern's note.

[3]) It is not clear what this is.

[4]) In the order named. The usual order is Ea, Šamaš and Marduk.

[5]) The nature of these presents is not clear. Probably they were similar to the things buried with the dead.

[6]) Zimmern has supplied this.

[7]) Beitr. XXVI.

[8]) Cf. the ceremonies at the purification of a leper and his house; Leviticus 14.

[9]) Notice in this text the difference between the priest, probably an *āšipu*. and the *mašmašu*, his assistant. The latter is always addressed in

Digitized by Google

directed to purify the king[1]) and bring the means of purification and the resulting uncleanliness[2]) out the door. Then purify the palace with the *ḫulduppū*, the torch, the LU-TI-LA, the URUDU-ŠA-DAN-GA, the *sugugallū* and certain seeds. The *mašmašu* shall anoint man and woman[3]) with a certain salve; shall mix honey and butter and anoint himself with it, and shall clad himself in dark-red[4]) garments. You shall erect seven altars in the court of the palace; put different kinds of bread, dates, A-TER-meal and different kinds of oil, flour, honey, butter, milk and a certain sweet drink upon it, and station seven censers and seven vessels of wine there. The remainder of this column is lost.

In col. II we read: a lamb shalt thou slaughter and with it purify the king[5]). Then follow precisely the same ceremonies as in col. I, agreeing word for word. From this we can complete the account of the above ceremony. After the seven vessels of wine have been put in place, do the same with seven vessels of fermented wine; strew cypress and a certain plant upon the censer for incense. This is the beginning of the real sacrifice. All before this has been preparatory. After the incense, pour out a libation of sesame-wine, sacrifice the lamb and bring near the three meats; make a libation of wine and fermented wine and pour out seven heaps of meal[6]). The

---

the third person, the priest always in the second. To emphasize this fact, I shall employ the same method. It is also important to notice the functions of the king in these ceremonies.

[1]) *Takpirāti ebbēti šarra tukappar.*

[2]) This is all included in *takpirāti*. It is difficult to give the exact meaning of this word in English. Cf. above, p. 44.

[3]) It is not known to what this refers.

[4]) For this meaning of *sāmtu* cf. K. B. VI, I, 570.

[5]) Cf. above, p. 111.

[6]) Whether this is an actual part of the sin-offering or not, is not sure. Here it seems to be a part of it, since seven different heaps of meal are poured out, corresponding to the seven altars. But from Beitr. XLI—XLII St. I, 33, and XXXI—XXXVII St. I, 12, it is clear that independent purifying force was ascribed to the heap of meal. And while it has occured in several texts already discussed, just after the sin-offering, it has been invariably separated from this by other ceremonies. And although this is not absolute proof, it still seems to indicate that, in spite of the

Digitized by Google

mašmašu shall place himself behind the sacrifice but facing it, and recite a *šiptu*. He shall then sprinkle a mixture of honey and butter to the four winds, and then go out through the outer door[1]) and perform certain sacrificial ceremonies there. These ceremonies are too fragmentary to be understood or described. They conclude however in a *šiptu*, spoken by the *mašmašu*. The rest of this column is lost. This apparently concludes the first part of the ceremony.

We notice in the first place the magnitude of this ceremony. It differs in many respects from the usual simple sin-offering, being conducted on a far grander scale. This is no doubt to be attributed to the fact that it is a ceremony for the king[2]). The number seven plays an especially important role. There are seven altars, seven censers, seven vessels of each kind of wine and seven heaps of meal. And, as we have seen, there are two priests officiating. The sin-offering too is on a large scale. The libation consists of sweet and fermented wine, as well as the usual sesame-wine; is in fact two libations. To the usual incense of cypress-wood a certain plant is added. The meaning of the ceremony of scattering the mixture of honey and butter to the four winds is of course not clear. Although there is no mention of the usual dates and A-TER-meal, that they were nevertheless used, is clear from the reference to them at the beginning of the ceremonies. Or it may be that the sin-offering began with the erection of seven altars. As we have already seen, the preliminary purification-ceremonies were likewise very elaborate. Why this entire ceremony, including the sacrifice, was performed twice, is not clear.

In col. III, we learn of the part the king takes in the ceremonies. The first few lines are fragmentary, and therefore a complete description of these ceremonies can not be given. The king seems though to perform different sacrificial rites, such as pouring a libation of fermented wine, at the same time

above text, the pouring of the heap of meal while closely related to the sin-offering, was not actually a part of it. And even if it were a part of this, it would be that part that was most frequently omitted.

[1]) Cf. above, p. 68, note 6.

[2]) Cf. Leviticus 5, where various sin-offerings are prescribed for the different classes of people.

Digitized by Google

repeating different prayers, asking that his sins be removed, the results of his follies be taken away, and that he become pure. During one of the prayers he asks, "May the tablet of my sins be broken"[1]). This no doubt refers to an actual tablet, upon which the king's sins, real or imaginary, were inscribed, and which is now broken. After these ceremonies, which may perhaps have been closely connected with the previous sin-offering, the king washes himself, puts on a clean garment and then washes his hands. This is preparatory to the ceremonies now about to be held.

The *mašmašu* now goes out through the outer door of the palace, sacrifices a lamb[2]) there, and then performs certain purification-ceremonies, the nature of which is not clear[3]), but which are probably the last act in the ceremonies for cleaning the palace. He then goes into the field and builds a bath-house[4]), apparently in the names of Ea, Šamaš and Marduk. Thou shalt erect the king's tent[5]) in the bath-house and put *manditu*-wood in it; erect a house for Azag-šud and Ninaḫa-kuddu; place fourteen[6]) bowls of holy water, and make preparations for three sacrifices. Then sacrifice three lambs. Here is a short break in the text. Then come directions for a sacrifice, consisting of incense and a libation of sesame-wine to the following deities: Anu and Anatu, Bēl and Bēlit, Ea and Damkina, Ninib and Gula, Sin and Ištar, Nabū and Tašmet, Nuzku, "The Seven", the Šibziana-star, and eight other deities whose names have been lost. Each of these sacrifices is accompanied by a *šiptu* in the name of the god to whom the sacrifice is

---

[1]) Col. III, 5; cf. *Šurpu* IV, 58.

[2]) *Uriṣu*! Note that in Col. II, 1, the king was purified with a lamb alone.

[3]) Cf. above, p. 63, note 15.

[4]) *Ramāqu* means "to wash oneself" (cf. above, p. 42, note 3), and of course, in these texts refers to the ritual washings. The ceremonies in the *bīt rimqi* were the final ceremonies for the purification of the king. As we have learned, after a purification-ceremony, the unclean things were removed to a "clean place" (cf. above, p. 60), usually a field. Possibly this is the reason for erecting the bath-house in the field.

[5]) *Qān urigāllū*.

[6]) Cf. Zimmern's note.

Digitized by Google

offered. The simple nature of this sacrifice as well as the fact that in this long list of gods, the names of Šamaš and Marduk do not occur, show that this is in no wise a sin-offering. Its purpose is probably merely to propitiate the different gods and thereby render the various *šiptu's*, spoken in their names, effective.

Other services to Ea, Šamaš, Marduk and the king's protecting deity follow. They are, of course, purification-ceremonies, or rather preparations for such, but the text is here again too fragmentary to gain a clear insight into their nature. We can gather only a few facts here and there. We learn that NAM-BUR-BI-services[1]) are performed; that there are sacrifices to the Anunnaki and another god[2]); that in these sacrifices, honey, oil, butter, sesame-wine, water, bread and sweet-smelling cane are used in different ways. When these preparations are completed, the king waits until sunrise. Then he washes himself again, puts on a clean, sacrificial garment, and seats himself in the bath-house. The *mašmašu* shall light all the censers that have been made ready, and pour thorns upon them; then slaughter all the lambs and bring near the three meats of each. On the *ḫinṣa*-meat he shall sprinkle *upuntu* and cypress-wood, and then offer a libation of fermented wine, milk and sweet wine to Ea, Šamaš and Marduk; pour out a heap of meal, sprinkle holy water; offer a *kispu* to the Anunnaki, and sacrifice a lamb. Here again the text becomes too fragmentary to be discussed. We have here had a sin-offering of peculiar form.

Now follows a series of *šiptu*'s apparently in connection with such objects as the *ḫulduppū* and the LU-TI-LA, and their attendant ceremonies. Then once more, just as at the beginning[3]), the priest is directed to purify the king, and then wash him in holy water. Then fill two BUR-ZI-GAL-SAR-vessels with water from the holy-water-bowl; put cedar- and cypress-wood in it and place two purifying-vessels[4]) in position. The king

[1]) Cf. below, pp. 137 ff.
[2]) Zimmern suggests Bēl.
[3]) Cf. above, p. 127.
[4]) *Mullilu*, equivalent to *gamlu*; cf. above, p. 41.

Digitized by Google

shall take one of these in each hand and wave them seven times in all four directions[1]). This is accompanied by other ceremonies, the nature of which can not be learned because of the fragmentary condition of the text. During the ceremony the king recites a prayer, apparently to Ea. Then comes another break in the text. When this becomes once more legible, we have a series of *šiptu*'s recited by the priest. The king then takes his place before the sacrifice that has been offered to Šamaš, while the priest recites an incantation to the triad[2]). This ceremony is repeated before the sacrifice to the king's personal god and goddess. The rest of this column is lost, while Col. VI is so fragmentary that nothing can be learned from it, other than that more *šiptu*'s were recited before the end of the ceremonies.

This text shows how long and complicated the purification-rites could be made to suit the occasion. The king was purified many times during the course of this ceremony; how many, the fragmentary condition of the text does not let us learn. In fact this forbids all but the most general conclusions. The significant fact about this ceremony is the prominent position occupied by the different sin-offerings. There were probably three of these, two identical, offered at the beginning of the services, and the other offered the next morning at sun-rise. These seem to be of equal importance with the use of water and the *šiptu*. In fact, all three methods of expiation play very important roles in this ceremony. But of the three, the sin-offering seems the most important. The *šiptu*'s are spoken, for the most part, in connection with its different ceremonies, while the use of water is also worked into the different ceremonies of the sin-offerings. Purification by fire (censer and torch) and by touching with different objects is also conspicuous.

---

[1]) Cf. תרומה and תנופה in the Bible.

[2]) Zimmern seems to think that the king recited the *šiptu*. But this was always recited by the priest, and just because of this was it efficacious. There is no reason to consider this passage an exception. This passage is also significant in showing the importance of Samaš in the sin-offering. His altar occupied the place of honor between those of Ea and Marduk. And

Digitized by Google

We now turn to an entirely different kind of ceremony[1]), one that well illustrates the use of medicinal plants and other substances. It begins:

1. In order that the evil of sickness — — — — — — may not approach a man.

Do as follows: in the night sweep the roof clean; sprinkle holy water; place an altar before Marduk;

---

1. *Ana murṣi* DI-BAL-A ZI-TAR-RU-DA KA-DIB-BI-DA *dubbubu ana amēli ul ṭeḫē*

---

epuš annām ina mūši ūra tašabbit mū ellu tasallaḫ ana pān il Marduk GI-GAB *tukān* (*-an*)

pour out dates and A-TER-meal; offer a mixture of honey and butter;

place an *adagur*-vessel; pour out — — — grain; light a censer of cypress;

5. pour out sesame-wine, place blossoms of — — — wood, blossoms of — — — wood, blossoms of — — — wood

at the front of the preparations; draw over (it) a gorgeous robe; behind the preparations place GIŠ-SAR-plant;

sacrifice a lamb; offer up the flesh of the right side, *ḫinṣa* (?)-flesh, *šumē*-flesh;

take oil in a salve-box of *urkarinnu*-wood, and into that oil

put gypsum, gold, tamarisk-wood, *maštakal*-plant, EL-plant, cypress,

---

suluppu KU-A-TER *tasarraq* (*-aq*) *miris dišpi ḫemēti tašakkan* (-an)

harpat a-da-gur tukān (*-an*) *še-am na-aḫ-la tasarraq niknakka burāši tašakkan* (*-an*)

---

although the *šiptu* was recited to the triad, the king stood before the altar of Šamaš.

[1]) IV R. 57 (B. M. S. XII).

Digitized by Google

5. *kurumna tanaqqē (-qi) ana pān riksi arē* pl *iṣ* *arē* pl *iṣ* MA *arē* pl *iṣ* ŠID-MÀ-KAN-NA
tanaddē (-di) ṣubātu ḫuššu ina eli tašaddad (-ad) arka riksi šam GIŠ-SAR *tanaddē (-di)*
immēr niqē tanaqqē (-qi) šēr imittu šēr ḫinṣa (?) šēr šumē tašakkan (-an)[1])
šamnu ina iṣ napšašti iṣ urkarinnu taleqqē(-qi)-ma ana libbi šamnu šu-a-tu[2])
gaššu ḫurāṣu iṣ bīnu šam maštakal šam EL *burāšu*

10. NIM-wood, thorns, TAR-MUŠ-plant, ŠI-ŠI-plant, ŠI-MAN-plant, ARA-RAD;
place it at the side of the preparations; some AN-ḪUL-plants[3]), one piece of alabaster,
one piece of gold, one lapis-lazuli, one seal shalt thou bring (?)[4]); the alabaster, the gold,
the lapis-lazuli, the seal into[5]) the AN-ḪUL-plants in the — — — shalt thou — — —,
thou shalt put it at the side of the preparations in a BUR-ZI-GAL-vessel; the — — — of those AN-ḪUL-plants

15. shalt thou mix with oil of the *šurmīnu*-tree; in a salve-box of *urkarinnu*-wood shalt thou put it, beside the preparations;
take the hand of the sick man and recite the exorcism, "Marduk, [lord of the lands?]" three times.

---

[1]) Notice the use of *šakānu* here instead of the usual *ṭuḫḫū*; cf. above, p. 103, note 2.

[2]) Repeated in l. 11, probably because of the many words occurring between this phrase and the verb.

[3]) King considers AN-ḪUL-MEŠ an epithet for Marduk, as "the god of joys". That this is a mistake is clear from the following facts: in l. 13 different things are put into it; cf. also ll, 101, 103, 104 and 105. Ll. 101, 104 and 115 show that it must be the ideogram for a plant-name. In l. 67 it is written merely *šam* AN-ḪUL-LA pl. This is clearly the same as *šam* AN-ḪUL-LA in *Maqlû* VI, 84.

[4]) Cf. the expression *immēr niqē epēšu*. Is this similar?

[5]) For *birit* cf. K. B. VI, I. 508. *Ina birit* = *ina libbi* (?).

Digitized by Google

10. *iṣ* NIM *iṣ ašāgu šam* TAR-MUŠ *šam* ŠI-ŠI *šam* ŠI-MAN ARA-RAD
ana libbi šamni tanaddē (-di) ina idi riksi tašakkan (-an)
ša AN-ḪUL pl I *ša aban parūtu*
I *ša ḫurāṣu* I *ša aban uknū* I *ša iṣ kunukku tēpuš (-uš)*
aban parūtu aban ḫurāṣu
uban uknū aban kunukku ina bi-rit AN-ḪUL pl *ina*
GU-GAD tašakkak(?)(-ak) ina idi riksi ina karpat
BUR-ZI-GAL *tašakkan(-an) KU ša* AN-ḪUL pl
ša-šu-nu
15. *ina šaman iṣ šurmīni tuballal ina iṣ napšašti [iṣ urkarinnu*
ina idi] riksi tašakkan (-an)
qāt amēl marṣi taṣabbit-ma šiptu il Marduk [bēl mātāte?]
III-šu munnū-šu

Now come the words of this exorcism. A part[1]) of this is as follows:

May the AN-ḪUL-plant, which has been placed on my neck, let no evil approach;
The evil curse, the impious mouth may it dash aside.
Like alabaster may my light shine forth; may I not suffer affliction;
70. Like lapis-lazuli may my life be precious before thee; may it establish mercy;
Like gold, O my god and my goddess, may I enjoy prosperity[2]);
In the mouth of men may I find favor[3]);
Like a seal may my evil deeds be removed;
May the curse, evil (and) not good, not approach nor oppress (me),
75. May my name and posterity be pleasing unto thee[4]);
May the plants and ointments, which have been placed before thee, tear away my evil;

---

[1]) Ll. 67—94.

[2]) Literally, "may prosperity be with me". *Šulmu* means here not only "good health", but also "exemption from evil".

[3]) Literally, "may I be for favor". Cf. לחן לחסד ולרחמים.

[4]) With *ina pāniki lišir*, cf. ישר בעינים.

Digitized by Google

May neither the rage nor the anger of a god bring near[1]) me
Wrong-doing, transgression (and) sin; from curse (and) evil
May the raising of my hands, the speaking of the name of the great gods free (me).

80. At thy mighty command may I approach; command thou life!
Like the heaven may I be clear from the enchantments that possess me,
Like the earth may I be free of witchcraft, not good;
Like the midst of heaven may I be pure; may the power of my evil deeds be removed;
May the tamarisk-wood purify me; the DIL-BAT-plant[2]) free me; the pith (?)[3]) of the palm-tree remove my sin;
May the censer and the torch of the fire-god and Azag [-šud] purify me;
By command of Ea, king of the deep, father of the gods, lord of wisdom[4]),
May the raising of my hand quiet thy heart, O Marduk, *mašmašu* of the great gods, *abkallu* of the Igigi[5]),
May the word of Ea be glorified, and the queen, Damkina, grant prosperity.

90. May I, thy servant, N. N. son of N. N., live, enjoy perfect health,
And may I revere thy divinity; may I bow in submission before thee.

---

[1]) With *qurrubu itti*, cf. בוא ב" and أتى ب (??).

[2]) A plant not mentioned in the directions, but from this reference we must infer that it too has been used in these services. It is purely medicinal, and occurs often in connection with ŠI-ŠI- and ŠI-MAN-plants.

[3]) *iṣ libbu giššimaru.*

[4]) Literally, "lord of the pure eye".

[5]) Notice the parallelism between *mašmaš ilāni rabūti* and *abkal il Iṣigi*; cf. above, p. 72, note 5.

Digitized by Google

O my god, let me revere thy power;
O my goddess, let me tell of thy greatness;
And may I, the *mašmašu*, bow in submission before thee.

During this *šiptu* the priest is commanded to raise his hands to Marduk[1]). Then follow other ceremonies, a part of which, owing to the condition of the text, can not be translated. Another *šiptu* is then spoken three times, and part of the sacrificial utensils removed[2]). The sick man now returns to his house without looking behind him. The priest then mixes AN-ḪUL-plants, in[3]) which are NI-GUL-LA-and UGU-GUL-LA-plants with oil of the *šurmīnu*-tree, puts this near the preparations that remain, and anoints his body. He does this three times and then takes up some of the AN-ḪUL-plants and places them, together with the stones mentioned in the first set of directions, upon the ḪAR[4]). He then speaks a *šiptu* over them, beginning, "Thou, O AN-ḪUL-plant, guardian of the salvation[5]) of Ea and Marduk". Then follow other directions: Concerning the AN-ḪUL-plants, thou shalt command that he put it on his neck[6]). Into the oil which has been put into the salve-box of *urkarinnu*-wood speak an awe-inspiring *šiptu* three times, meanwhile salving[7]) the sick man continually. Then bring the holy-water-bowl, the censer and the torch near to him. The text then concludes with the words:

ilu u-šal-la-ṭú mimma en-šu mimma limnu ul iṭeḫē-šu šum-šu ana damiqti (*-ti*) *izzakar* (*-ár*)

---

[1]) Cf. ll. 79—88.

[2]) Only those utensils used in the actual sin-offering are removed.

[3]) King reads *ištu*, but *ina* is better.

[4]) What this is, or how to be read, is not certain; perhaps *tērtu* (??).

[5]) The idea of *šulmu* here is probably "health-giving power"; therefore I have rendered it "salvation".

[6]) Cf. l. 67. These seem to be general directions for the treatment of the sick man, instead of directions for additional ceremonies after the sick man has gone away.

[7]) *Pušuš* must be read here instead of *dumum*, as King proposes.

Digitized by Google

The god will prevail[1]); nothing weak nor evil will
approach him (the man);
His name will be spoken for good[2]).

This text centered around the AN-ḪUL-plants. Not only did they play an important part in the ceremonies themselves, but the different *šiptu*'s also were based directly upon the symbolic idea of these ceremonies. They are associated with a great number of objects, the use of which is purely symbolic. Even such plants as ŠI-ŠI, ŠI-MAN, TAR-MUŠ and DIL-BAT, which play a great role in medicine, have here seemingly only symbolic significance. The whole ceremony is directed to Marduk, and the sin-offering, which plays but a minor role, is to him alone.

Of great importance in the *āšipu*-ritual were the so-called NAM-BUR-BI-services. The reading of this ideogram is not certain, although *tapširtu*, proposed by Zimmern[3]), is probable. That these ceremonies were of great importance is proved by the fact that a series, consisting of at least one hundred and

---

[1]) King reads *šamū-ú šal-la-ti* which offers no meaning; cf. B. M. S. LXII, 11 *mu-šal-li-tu qe-e lumni*. Meissner (Suppl. 95 b) renders this "who cuts the cord of evil", from a stem שלח. This can not however be the meaning here. It seems better to consider the verb here a form II, 1 from שלט.

[2]) King reads *tasakar*.

[3]) Beitr. p. 113 note v. BUR=*pašāru* (Brün. 344). NAM-BUR-BI could very well then = *tapširtu*. IV R. 17 rev. 14—17, seems to bear this out:

il Šamaš at-ta-ma mu-di-e rik-si-šu-nu
mu-ḫal-liq rag-gi mu-pa-aš-šir NAM-BUR-BI-e
idāte pl ittāte pl limnēti pl šumāti maḫdāti pl lā ṭābāti pl
Thou, O, Šamaš, knowest their enchantments (literally "their knots").
Overthrower of evil, remover by the NAM-BUR-BI-services of
Evil signs and visions, of dreams, oppressive, not good.

In this sentence if the reading *tapširtu* be correct, *pušuru tapširāti* would be a مفعول مطلق; cf. *kuppuru takpirāti* (Beitr. XXVI Col. II, 2). The only objection to this reading is that the phonetic complement, *e*, usually follows the ideogram, indicating a noun whose final vowel is long. Meissner (Suppl. p. 65 f.) reads the ideogram phonetically, *nambulbu*, which is certainly incorrect.

Digitized by Google

thirty-five tablets[1]), was devoted to them, and also from the numerous references to them throughout the Babylonian literature[2]).

That they were ceremonies for the removal of sin is clear from many passages. Thus we read[3]):

ma-a ar(?)-ni-šu a-na ili lip-ti ma-a
NAM-BUR-BI *li-pu-uš ma-a lū e-ti-iq*
Now let him confess his sin unto the god;
Let him perform NAM-BUR-BI-rites; may it (the sin) go away.

And again[4]):

10. *ūmu VII-kan*
ina libbi ^{qan} *urigallē*
ú-šab tak-pi-ra-a-ti
in-ni-pa-ša ni-eš-šu
tul-lu-šu ki-i ša ^{amēl} *marṣi*
15. *in-ni-pa-aš*

Rev.

ina VII ū-mi nīš qāti ili
ša ina pān ilāni pl *mu-ši-ti*
ù NAM-BUR-BI *limutti kalama*
is-si-niš in-ni-pa-aš

---

[1]) Cr. I, 66—67 is the one hundred and thirty-fifth tablet of the series; K. 6313 (Cat. 778) is the ninth, and K. 6052 (Beitr. XLIII) the one hundred and twenty-second. K. 2587 (IV R. 60) also belongs to the series. Most of the tablets of this series have been lost, or at least can not be identified (cf. Cat V, 2054a). Zimmern suggests (Beitr. p. 152) that all texts beginning *šumma amēlu* and not dealing directly with omens, may have belonged to this series.

[2]) In addition to the above texts, and the passages cited in Meissner's Suppl. (p. 66), cf. 80—7—19, 36 (Harper's Letters, 470); K. 939a (Ibid. 46), rev. 15; 81—2—4, 49 (Ibid. 370); D. T. 98 (Ibid. 337); 83—1—18, 37 (Ibid. 355); 83—1—18, 38 (Ibid. 367); K. 6365 (Cat. 782); B. M. S. LXII, 12; Beitr. XI, rev. etc.

[3]) 83—1—18, 37 (Harper's Letters 355), left-hand edge. Cf. NAM-BUR-BI *limutti kalama* IV R. 60, 35 b, Beitr. XXVI Col. IV, 23; 81—2—4, 49 (Harper's Letters 370), rev. 3.

[4]) Ibid. obv. 10—rev.

Digitized by Google

5. VII *ū-mi ša ina libbi qān urigallē*
kam-mu-su-u-ni da-li-li-šu-nu
a-na ili-šu il iš-tar-šu
i-dal-lal a-ki-i
iṣ-ṣu-ri šarru iq-qab-bi

10. *ma-a ú-ma-a ip-ša*
ūmu VIII-kan ṭābu a-na e-pa-ši

Seven days [1])
in the tent [2])
shall he dwell; expiatory ceremonies
shall be performed; his prayer,
his ceremony, like that of a sick man

15. shall be made.

Rev.

During the seven days, prayer
which (is) before the gods of the night,
and the NAM-BUR-BI for all kinds of evil
shall be performed together.

5. During the seven days which (he passes) in the tent,
prostrate and submissive
to his god and goddess
shall he show himself [3]). Just as
the king now will command
shall it be performed.
The eighth day is favorable for performing (the ceremonies).

Again [4]) we read that weeds had grown up in the temple court and on its walls. NAM-BUR-BI-services were therefore held to remove them and purify the place.

And again [5]):

mi-i-nu ḫi-iṭ-ṭu NAM-BUR-BI-*šu e-pi-iš*
According to (?) the sin, is its NAM-BUR-BI performed.

---

[1]) Or, "the seventh day"? But cf. rev. 5.
[2]) Cf. above, 78, note 1.
[3]) Literally, "shall he be submissive".
[4]) 83—1—18, 38 (Harper's Letters. 367).
[5]) III R. 54, 36 c.

Digitized by Google

Furthermore NAM-BUR-BI were held to remove the evil effects of an eclipse of the moon[1]). They seem also to have often lasted a whole day. Thus[2]):

ina eli NAM-BUR-BI *limutti kalama*
šarru be-li iš-pur-an-ni
ma-a a-na ši-ia-a-ri
e-pu-uš ū-mu lā ṭābu
10. *ūmu XXV-kan nu-ša-aṣ-bat*
ūmu XXVI-kan ni-pa-aš
Concerning the NAM-BUR-BI for all kinds of evil,
(with which) my lord, the king, commissioned me:
"To-morrow
perform", the day is not good.
10. On the twenty-fifth day we will begin (?),
on the twenty-sixth we will perform (them).

They seem at times to have been of a rather terrifying nature, for the king is on one occasion charged not to be frightened[3]). On another occasion he was forbidden to speak while they were being performed[4]). IV R. 60 and Cr. I 66—67 show that the NAM-BUR-BI-services differed in no wise from other purification-services. In fact it seems highly probable that they were a particular, but commonly used, form of purification-services.

---

[1]) 80—7—19, 36 (Harper's Letters 470) and B. M. S. LXII.
[2]) K. 21 (Harper's Letters 51), obv. 6—11.
[3]) Ibid. rev. 7: *šarru be-li lū lā i-pa-laḫ.*
[4]) K. 939a (Ibid. 46):
ina ši-a-ri šarru a-na amēl ardi-šu lā i-qab-bi-i
ma-a amēl arda ša abi-iā lā ta-a-ta-a
lā ta-am-li-kan-ni lā tu-šaḫ-kim-an-ni
In the morning the king shall not speak to his servant;
The servant of my father shalt thou not see.
Thou shalt not advise me nor give me instructions.
Cf. also K. 21 (Harper's Letters 51), rev. 2.

Digitized by Google

Chap. VIII.

Recapitulation.

We have seen how various was the nature of the purification-ceremonies: sometimes consisting of but little more than a *šiptu* and sprinkling of holy water; at others lasting several days, and embracing almost all the different methods of removal of sin, many of these repeated several times. The nature of the ceremony seems to have depended partly upon the purpose for which it was employed. Thus ceremonies attendant upon the cleansing of an idol, in order to prepare it for use, differed greatly from those performed for a sick man. Again they seemed to vary somewhat according to the deity invoked. The sin-offering to Ištar differed from that to Ea, Šamaš and Marduk. And finally they seemed to vary according to the rank of the person for whom they were employed. We have noticed the magnitude of the ceremonies for the king.

The ceremonies could vary in different ways to suit the occasion. Either new methods of purification could be introduced and others dropped, or the old method could be repeated, or different parts of the ceremonies could be magnified, either by repetition or by the introduction of new features. Thus, a *šiptu* was very often recited three times[1]), while on great occasions seven complete sin-offerings might be sacrificed.

The actual purification-ceremonies were usually carried out at sunrise, although ceremonies at sunset were not uncommon[2]). In exceptional cases ceremonies could be performed at night. Thus the sin-offerings to Ištar were usually offered at that time, due, probably, to the conception of the goddess as the evening-star. When the ceremony was to be conducted on a large scale, it was customary to begin the preparations during the night[3]) or even on the day before[4]). Then a daily sacrifice

[1]) In IV R. 59 No. 1, 23 b. and Cr. II pl. V, 8, the *šiptu* is to be recited seven times daily.

[2]) IV R. 56, Col. II, 25, cf. *Maqlû* I, 3 and IV R. 55 No. 1 rev. 24.

[3]) Beitr. XXVI Col. IV, 33—35; L, 6—9.

[4]) Cf. above, p. 140.

Digitized by Google

at evening and morning could be offered to the great gods [1]). Whether this was customary however, the evidence is too meager to show. Sacrifices could also be offered to ghosts and evil spirits. Simple ceremonies, unattended by a sin-offering, were also often performed at night by the light of torches [2]), no doubt because this was the time when the evil spirits were most active. But most ceremonies, especially those where a sin-offering was employed, seem to have begun at sun-rise. This may have been due, partly to the fact that that was the time for the daily morning sacrifice, but even more so, to the supreme position occupied by Šamaš in the sin-offering.

This was always sacrificed towards the rising sun, and the priest faced the east at all times [3]). When images were used in the ceremonies at sun-rise, they too were placed with their faces towards the east, while in the ceremonies at sunset they faced the west [4]). This shows that the idea of *Qibleh* was well-defined in the Babylonian ritual, and was always, during the day, in the direction facing the sun. Was this perhaps due to the position of the sun-god in the sacrifices? We have also seen that sacrifices offered after sunset had a different *Qibleh*. Thus the evening sacrifice to Anu, Bēl, Ea and the other great gods was offered towards the evening star; that to Azag-šud, Ninaḫakuddu and their companion deities, toward "the gods of the night" [5]).

Purification-ceremonies could not be held at all times. Some days were unfavorable for them; some days more favorable than others. Then too, other facts might arise to prevent them. Thus we have seen that, because the day was unfavorable for his profession, no *mašmašu* could officiate in the NAM-BUR-BI-services, and these had to be carried out by an *āšipu*.

---

[1]) Beitr. XXXI—XXXVII Col. II, 19 ff.

[2]) Torches possessed, as we have seen, a certain power over the evil spirits.

[3]) Notice the exact directions in Beitr. XXVI Col. II, 21.

[4]) IV R. 55 No. 1, rev. 31; Beitr. XL, 7; IV R. 25 Col. II, 28; cf *Maqlū* IV, 111, and Cun. Texts XVII, 30, 38/39.

[5]) Cf. above, p. 125.

Digitized by Google

Āšipu-ceremonies could apparently be held at any place. This depended of course upon the purpose for which they were held. Thus, ceremonies for a sick man were usually held at his bed-side. A favorite place for holding these services was on a river-bank, the idea being that the flowing waters would carry away all impurity[1]); would bring the evil spirits back to their home in the *tiāmat*. Sin-offerings were also sacrificed on the river-bank, although they too could be offered almost anywhere, depending greatly upon the purpose of the ceremony. Thus, when a tree was to be cut, in order to make images from its wood, a sin-offering was held before it. Again, when the palace was to be purified, a sin-offering was held in the court, and other ceremonies performed at the outer gate. A favorite place for holding a sin-offering was on the roof of a house, the idea perhaps being that here nothing whatsoever intervened between the sacrifice and the gods to whom it was offered. This seems to have been especially customary with the sin-offerings to Ištar.

In cases where the purification-ceremonies were conducted on a large scale, it seems to have been not uncommon to erect an especial building for this purpose, the *bīt rimqi*, the "house of ablution"[2]). This was probably a small, temporary shelter, erected by the *mašmašu* in some out-of-the-way place[3]), where there was no danger of other persons being contaminated by the evils purged from the sick man[4]). Here the gods, to whom these ceremonies were especially directed, were thought to be present[5]). Although not certain, there are indications that the usual ceremonies in the *bīt rimqi* were those connected

[1]) Cf. II R. 51 b. 5—7; IV R. 59 No. 1, rev. 1/2; No. 2 rev. 13—17; and above p. 60.

[2]) Cf. Beitr. XXVI Col. III, 22 ff., IV, 36; V R. 51, 20/21, 48/49, 54/55 b.; A. S. K. T. XII, 13 ff.; *Šurpu* V, 36—39; K. 168 (Harper's Letters 437), obv. 18. The importance of the ceremonies in the *bīt rimqi* may be inferred from the fact that there was a whole series of tablets, called by this name (cf. Cat. V, 2051 b). Of this series, Beitr. XXVI was the first tablet and K. 3392 and K. 6028 formed part of the third. K. 155 also belonged to this series.

[3]) Beitr. XXVI Col. III, 22—23.

[4]) Cf. above, p. 60; also Numbers 12, 14; 19, 3, 7, 9.

[5]) Beitr. XXVI Col. III, 22 ff.; V R. 51, 20 b ff.

Digitized by Google

with the *qān urigallū*, the *niknakku*, the *gisillū* and similar objects[1]).

In the sin-offering itself, as we have seen, only lambs were used. Regarding their age or sex, we know nothing. Possibly there were no specifications in this matter. We have also seen how a person could be purified by a young lamb[2]) that had been slaughtered without its apparently at all partaking of the nature of a sin-offering. In this case it had probably a similar effect to that of the symbolic objects used in the services. Other animals, especially birds, were sometimes used in these services, but not as sacrifices. They were either to drive away evil spirits, or else to take the state of uncleanliness upon themselves[3]). Other animals, such as swine, could also be used for the latter purpose[4]). In the sacrifices to the evil spirits, the heart of a young swine, as well as a black dog, was often used.

The lamb was the most important part of the sin-offering to the triad, while bread occupied this position in that to Ištar. They were usually accompanied by a libation of either sesame-wine or sweet and fermented wines. To these last other liquids were often added. Incense, usually of cypress-wood, was also offered, as well as a grain-offering[5]) of dates and A-TER-meal, and a mixture of honey and butter. Some of these could at times be omitted, while other things could be added to suit the occasion. The order of sacrifice was immaterial. In fact the sin-offering could be interrupted by other ceremonies.

The most important part of the general purification-ceremony was the *šiptu*. This was invariably spoken by the priest, often however in the name of the sick man. The latter could

[1]) Beitr. XXVI Col. III, 22 ff.; A. S. K. T. XII, 13 ff. Cf. above p. 74 ff.

[2]) The distinction between *urīṣu* and *immēru* or *šu'u* is not clear. Perhaps it is one of age.

[3]) K. 626 (Harper's Letters. 24) obv. 12; U. L. tablet B. 64—67. Cf. Leviticus 14, 53 and Wellhausen: "Reste arabischen Heidentums" 2 nd ed., p. 171.

[4]) K. 626, obv. 12.

[5]) Corresponding to the Bibical מנחה ?

Digitized by Google

however recite a short prayer to the god, asking for help, but this was not a *šiptu*. Finally the sick man could recite a penitential psalm[1]), apparently unaccompanied by other ceremonies. Often the priest and the sick man would recite alternate portions of the psalm[2]).

The part that the layman took in the ceremonies was merely nominal. Apparently little more was expected of him, than to be present. And, as we have seen, he was not always present during the entire ceremony; he might go away after his presence was no longer needed. At times he was forbidden to look behind him while departing. Sometimes, however, the layman took a more important part in the ceremonies, as was the case in those for the king.

During the ceremonies the priest wore especial garments[3]), usually dark red or purple. If the ceremony was conducted on a large scale he changed these several times. There were also especial garments for the layman, but whether they were worn at all services can not be determined.

The purposes for which the *āšipu*-services were employed were various. They were used to clean the sick, to purify houses, idols and other things. In short, wherever the possibility existed that evil spirits, and therefore ritual uncleanliness and sin, might be present, these services were employed. Thus, when Nabopolassar rebuilt Etemenanki, the terrace-tower of Babylon, he first purified the place[4]):

i-na ši-bi-ir ašip-u-tim
ni-me-ki il $\overline{\text{E}}$*-a u il Marduk*
pi-ša-ar-ša ul-li-lu-ma
By means of the *āšipu*-service,
the wisdom of Ea and Marduk,
its place he purified.

---

[1]) *Šegū*, cf. B. P. and IV R. 54 No. 2.

[2]) B. P. nos. 1, 3, 6, 7, 8.

[3]) Notice the expression, *kitū ša Eridi*, "the garment of Eridu", in which Ea, as *āšipu ša apsē*, is clad; V R. 51 b, 46/47; IV R. 18 No. 2, additions.

[4]) Meissner: M. V. A. G. 1904, 3, pp. 8/9, 10—12 b. cf. Bruce: A. J. S. L. XVI, 178 ff. No. 1 Col. II, 42—46. Cf. also Cun. texts, XVII pl. 39. 65 ff., where the temple and city are purified.

Digitized by Google

Finally the language employed in the *āšipu*-texts was very technical. In the *šiptu*'s themselves this is not so noticeable as in the directions for ceremonies. Naturally the aim in these was to be as concise as possible.

This completes the study of the *āšipu*-ritual proper. However, as we have seen, it was necessary for all priests, no matter to what class they belonged, to make themselves ritually pure, before performing their holy duties. It remains now to learn the nature of these purification-ceremonies.

Chap. IX.

Purification-ceremonies in the Bārū-Ritual.

We have seen how, before a sin-offering was sacrificed, the place where it was to be offered was first swept clean and holy water sprinkled. This was, that no uncleanliness might come upon it. For the same reason, before beginning a ceremony, the *āšipu* had to bathe in holy water. It made no difference if, since he had last bathed, no uncleanliness had come upon him. He could not be sure of this. And if a layman took part in the services, he too had to first be purified. We have seen how, during the course of the ceremonies for the king, the latter bathed in holy water, not once, but several times.

The question naturally arises: if this was the case with the *āšipu*, was it not also so with all other priests as well? Did not they also have to be ritually pure? The answer is, as we expect, a decided affirmative. All priests had to be ritually clean, or else their worship received no response. Thus we read of the *bārū*-priest[1]): "On a favorable day shalt thou purify thyself and put on a clean garment". This was preparatory to the regular *bārū*-services. And again we read[2]): "When the *bārū*'s signs are incomplete and obscure, he has approached (to perform his official duties) in an unclean state. When he speaks in the holy place, but receives no answer

[1]) Beitr. I—XX, 29—30.

[2]) Beitr. C, 8—11.

Digitized by Google

from the god, then he shall perform the ceremonies of washing and opening the mouth, and shall wash himself in a bowl of holy water. After this he may perform the ceremonies"[1]). These passages show that the *bārū* had to be ritually pure before entering upon his holy duties; and if, by chance, his ceremonies remained unanswered, it signified that he was still in a state of impurity.

Luckily we have three texts[2]) in which the purification-ceremonies for the *bārū* are described. The first two of these are practically identical. The first reads as follows: "When the *bārū* is about to practice divination for the king, he shall, in the morning twilight, before sunrise, wash himself in the holy-water-bowl; shall put ŠI-ŠI-plant into sweet-smelling oil and anoint himself with this; shall then put on a clean garment and purify himself with tamarisk and TÚL-LAL-plant; shall gargle (?) with the sap (?) of cedar-wood, and shall chew (?) some grain. He shall then make a necklace of precious stones, strung on a blood red, woolen cord, and put it on his neck. He shall then purify the river-bank with fire and offer a sacrifice[3]). Then he will see visions[4]), and his decision will

[1]) This is a paraphrase, rather than a literal translation of the passage

[2]) Beitr. XI Rev. etc. LXXV—LXXVIII, 13—19 and LXXIX—LXXXI. St. I and II.

[3]) This can be nothing else than a sin-offering, because the text proceeds to say that, before the priest really begins to perform the *bārū*-ceremonies proper, he shall remove all these purifying preparations. Besides these seem to be purification-ceremonies for all classes of *bārū's*, and not merely those who practiced divination by observing the liver and entrails of slaughtered animals.

[4]) Zimmern seems to think that this sacrifice was for the purpose of divination. He translates: "He shall offer a sacrifice and prophesy". The text reads *niqā ukān birā ibarrēma ina dīnišu il Šamaš u il Adad kēniš izzazušu*. But the purification-services are not completed until l, 14. This line says that the priest (after performing the above-mentioned ceremonies) shall proceed to prophesy. Line 16, the last of this section of the text, contains the title of the passage: "Purification-services to observe the majesty of the *bārū*-cult, etc." This shows that this passage treats only of the purification-services preparatory to the *bārū*-services, and stops with the conclusion of these preparations. This agrees with our interpretation of the text. Ll. 10—11 are then to be translated 'He shall offer a sacrifice. He will see a vision and Šamaš and Adwill stand supportingly

Digitized by Google

be supported by Šamaš and Adad. He shall then remove all the purification-preparations and the sacrifice, shall take off the precious stones from his neck, and the grain that he has been chewing, he shall tread under foot, and stand upon it, and then proceed with the real *bārū*-ceremonies". The second text is the same as the first, except that instead of putting a necklace on his neck and offering a sacrifice, the *bārū*, after chewing grain, washes his mouth and hands. The text here becomes fragmentary, but seems to show that the bank of the river was purified just as above, and that the priest poured *upuntu* into the fire there. What other ceremonies accompanied these can not be learned. When these purification-services were completed, the priest proceded to carry out the *bārū*-services proper.

These were purification-services for the *bārū* preparatory to prophesying for the king. They seem to have been conducted on a rather grand scale. When, however, the *bārū* was to prophesy for a man of minor rank, the purification-ceremonies were correspondingly simpler. Thus before prophesying for an *abkallu*[1]), he purifies himself with different plants, and again makes a necklace of precious stones, but apparently places it this time on the neck of the *abkallu*[2]), who is of course present. He then proceeds with the services proper.

We have also, in this text, directions for two other purification-ceremonies, the meaning of which is very obscure. The first[3]) of these is as follows: "When the *bārū* prophesies, he shall wash himself in the holy-water-bowl. The sinner[4]) shall

(literally, 'properly') by his decision". The idea was, that now that he had properly purified himself, his ceremonies would be answered. This agrees exactly with the idea of Beitr. C, 8—11, above.

[1]) Beitr. XI Rev. etc. 25—29.

[2]) This is Zimmern's rendering, based upon words he supplies in a break in the line. However, he does not state upon what grounds he bases this emendation. By analogy with the ceremony with the king we would expect the *bārū* to put the necklace upon his own neck. But since, as we shall see, the person consulting the *bārū* takes part in the purification-ceremonies, Zimmern's reading is highly probable.

[3]) Beitr. XI Rev. etc. 16—24.

[4]) *Bēl arni.*

Digitized by Google

put sap of cedar-wood upon his mouth and garments, and shall prostrate himself at the right side of the priest and pray: "O Šamaš, decide my cause". While (?) the *bārū* prophesies, the oppressor[1]) of the sinner leaves him. The *bārū* shall anoint his eyes with oil before the vessel used for prophesying, shall put (?) cedar-wood in a SU-KAK[2]), and put it on his neck; he shall put tamarisk-wood on his side[3]) and ears". Then apparently he offers a sacrifice, although this is not sure, and then repeats three times above the sinner the prayer, "Observe this sin," to Šamaš. He then prostrates himself. It is difficult to explain this ceremony; the only apparent solution being that a sinner, perhaps a sick man[4]), had consulted the *bārū* to learn whether he would be freed from his sin; whether his sickness would be removed. Whatever its real meaning, we learn from it that the person for whom the *bārū*-services were conducted, participated in the purification-ceremonies.

The other ceremony[5]) is even more obscure, due in great part to the fragmentary condition of the text. All we can learn from it is that it concerns a sick man who, as above, probably consulted the *bārū* to learn if he would recover. The bank of the river is purified with a fire of thorns in order, as it expressly states, that nothing evil might approach. The *bārū* seems to speak a *šiptu* in the name of Ea and Marduk[6]) over the sick man and thus purify him. He then performs the ceremonies of washing and opening the mouth, washes himself in the holy-water-bowl, and then apparently proceeds with the regular *bārū*-services.

We now turn to the last text[7]) in which we find prescriptions for the purification-rites of the *bārū*. This text too is rather fragmentary, but the following ceremonies are clear:

---

[1]) This must be an evil spirit.
[2]) Something apparently made of leather.
[3]) Or "back". Cf. K. B. VI, I, 464.
[4]) Cf. the next ceremony.
[5]) Beitr. XI Col. IV.
[6]) Here written ^{il} SILIG-MULU-SAR, as is usual in the *āšipu*-ritual.
[7]) Beitr. LXXIX—LXXXII St. I and II.

Digitized by Google

"When a *bārū*, of perfect bodily growth,[1]) is about to prophesy, he shall on a favorable day wash himself in the holy-water-bowl". Then comes a break in the text. Then he performs the ceremony of washing his mouth, and puts tamarisk and cedar-wood on his ears. Then comes another break. Then when "the step ceases"[2]), he shall sweep the ground clean and sprinkle holy water. Here the text breaks off again, but possibly at this time a sin-offering was sacrificed. When the text begins again, we find the *bārū* reciting *šiptu*'s in the names of Ea and Marduk[3]), and seemingly Ninaḫakuddu also, over the different utensils of the *bārū*-ritual, in order, as it expressly states, to free them from all uncleanliness. The *šiptu* is, as usual, recited three times into the vessel. He then uses different plants, woods and other objects, "so that no evil might approach". The text once more breaks off, and when it begins again the priest has entered upon the *bārū*-ritual proper.

One more text[4]) must now be discussed. This is clearly a regular sin-offering, consisting of the mixture of honey and butter, of dates and A-TER-meal, and of a lamb, of which the three meats are offered as usual. It seems to be directed against witches, but as it is a mere fragment, its real nature can not be determined. It seems to be offered to Ea, Šamaš, Marduk[5]) and Adad[6]). This last, as well as the fact that the obverse forms part of a *bārū*-text, proves that it is closely related to the *bārū*-ritual, but in just what way is not clear, and therefore no inferences can be drawn from it concerning the use of the sin-offering in the *bārū*-ritual.

These texts bring to light many interesting facts. They show in the first place the great importance attached to ritual cleanliness. Unless the priest was pure, his ceremonies

---

[1]) Cf. above, p. 2. This was the first requisite for the priesthood, which no purification-ceremonies could give.

[2]) = "at night" (?). Cf. Zimmern's note, and above, p. 110, note 1.

[3]) Again written *a* SILIG-MULU-SAR.

[4]) Beitr. XVI. Rev.

[5]) Again written *a* SILIG-MULU-SAR.

[6]) Cf. above, p. 114, note 1.

Digitized by Google

were unacceptable to the gods. These ceremonies were not different from the purification-services as we have learned them. The same plants and other objects were used as in the regular *āšipu*-services, while the use of fire and water was especially noteworthy in these services. Whether an actual sin-offering was sacrificed is not absolutely certain, yet in the first and last texts discussed it is extremely probable. These ceremonies too, just as those of the *āšipu*-ritual, varied according to the rank of the person for whom they were performed.

Whether the use of cedar-wood, which played such a prominent part in these services, was peculiar to them, or not, is impossible to tell. It seems very probable though, since in no *āšipu*-text as yet published was it used as here. However, each *āšipu*-text contains so many new features, that this practice too may any day be found in that ritual.

The most significant feature about these services, however, is that the *bārû* performed his own purification-ceremonies, unaided by an *āšipu* or *mašmašu*, and especially that the *šiptu* was not confined to the *āšipu*, but could be spoken by the *bārû* in connection with his own services as well. Does this perhaps indicate that originally all priests could exorcise evil spirits, and that only in course of time did this practice come to be peculiar to one special class?

Digitized by Google

Conclusion.

Such was the doctrine of sin and its removal in the Babylonian religion; both purely ritual matters, for sin meant merely ritual uncleanliness, and its removal was by means of ritualistic ceremonies.

And two great questions arise from these and other investigations of the Babylonian religion: the first: in how far are the Jewish and Christian religions related to it, either through direct influence, or because of race-resemblances and similar developments of religious thought? For no one, not blinded by belief in divine revelation, will deny that startling resemblances and a close relationship existed between the Babylonian religion on the one side, and the Jewish and Christian religions on the other. And this must be the task of the Assyriologist, to determine, scientifically and without prejudice, the true nature of this relationship.

And the second question, perhaps more important and far-reaching in its consequences than the first: how far have we advanced in our religious ideals, during the last twenty-five centuries, beyond the standard of the Babylonian religion? How much of what is generally regarded as fundamental to religion, when viewed in the light of this and other primitive religions, turns out to be merely superstition, the result of contact with an idolatrous faith? And, on the other hand, how much of the Babylonian religion is universal; constitutes religion now and throughout all time? This is a question for the theologian, the philosopher and the historian.

Both these questions can be finally answered only when our knowledge of the Babylonian religion shall have become

Digitized by Google

complete. And this can be only when all religious texts are published and their contents thoroughly understood. However, a great amount of material lies already before us, and this is being constantly increased. Therefore it is possible even now to make investigations in this great subject, and thus gradually advance towards the desired goal. The author hopes that this work will prove one step in that direction.

Digitized by Google

General Index.

Abkallu, 72 note 5, 135 note 5, 148.
Adad, 95 note 3, 106, 114 note 1, 150.
Adagur-vessel, 104 ff. passim.
Adapa, 72 note 5, 89, 90, 94.
A(e)gubbû, 119 note 2, and passim.
Aḫḫazu, 16 f.
Altar, (GI-GAB), 103 ff. passim.
Alû, 11, 13 f.
Amulets, 80, 81 f.
Animal, 71 ff. Cf. also under Dog, Kid, Lamb, Swine.
Anu, 7, 10, 87, 94.
Anunnaki, 48, 49, 53, 72 note 5, 87 ff., 116, 130.
Apsû, 8, 31 f., 44 f., 48, 61, 88.
Ardat lilê, 16 ff.
Asakku, 16, 19 f.
Ašâpu, 32, 38 note 9.

Âšiptu, 33 note 2, 73 note 1.

Âšipu, 38 ff., 73, 126 note 9.

Âšipûtu, 33 note 2.
Aštu ellu, 60.
A-TER-meal, 104 ff.
Atonement, 63, note 15.
Azag-šud, 94, 109, 129.
Bâbu kamû, 68 note 6, 1.
Balâṭu, 47 and note 1.
Bârû, 2 f., 95 note 3, 105 note 2, 113 note 3, 114 note 1, 146 ff.
Bêl. 7, 51 note 3, 84, 98.
Bît rimqi, 129, note 4, 143 note 2.
Blood, 63 note 15, 71 f.
Bread, 107 ff. passim, 111 note 5, 112.
Bulluṭu, 45.
Bunnû, 45.
Cedar-wood, 151.
Censer, 67, 103 note 2, and passim, 119 ff. passim.
Class-distinctions, 53, 130, 146, 148.
Colophon. 56 note 3
Daily-offering, 121 note 3, 124 f.
Damkina, 7, 47, 84, 88, 90, 125 note 3.
Damqu, 45.
Dates, 130 ff. passim, 103 ff.
Damu, 86 note 5, 100.
Dinânu, 70 f.
Dog, 59, 118, 144.
Dualism, 22.
Dummuqu, 45.
Dunânu, cf. *salam* ša *dunânu*.
Ea. 7, 31, 47, 51 note 3, 71, 83 ff., 87 ff., 94, 149.
Ebbu, 45.
Eighteen benedictions, 52 note 5.
Ekimmu, 11, 12, 78 note 2.
Ellu, 44.
Epêšu, 133 note 4.
Ereškigal, 7, 19, 51, 88 note 8.
ša Eru, 74 note 5.
Ešêpû, 33 note 2.
Ešêpûtu, 33 note 2.
Euphrates, 30, 88 note 8, 89 f., 116.
Evil Spirits, 3, 6 ff., 118, 149 note 3. Cf. under separate evil spirits.
Fire, 28 f., 64 ff., 131, 150.
Food of life, 53.
Future life, 47 ff.
Gallû, 11, 13.
Gamlu, 41, 130 note 4.
Garments, 127, 129, 145, 146.
Genetive, 57 note 1, 103 note 3.
Ghosts, 8 ff., 12, 107 f., 115 ff.
Gibil, 29, 67, 72 note 5, 97 f.
Gilgameš, 98.
Gods of the night, 100, 125, 142.
Gods of water and light, 28 f., 64 f., 95 ff.
Good spirits, 20 ff., 100, Cf. under separate good spirits.
Gula, 52 note 5, 100.
Gumaḫḫu, 78 note 2.
Holy objecs, 74 ff.
ša Huldupû, 74 and note 5, 121, 127, 130

Digitized by Google

a ID, 94.
Idlu lilē, 18, note 3.
Igigi, 72 note 5, 84.
'Ilāu, 43.
Ilu ali, **24.**
Ilu amēli, **23** f.
Ilu biti, **24.**
Ilu limnu, **11** f.
Images, 40, 54 ff., 63 note 15, **65** ff., 69 ff., 74, 80 f., 99, 107, **112** ff., 121.
Incense, 103 ff. passim, 107 note 7, 109.
Išid šamē, 15 note 1.
Išippūtu, 33 note 2.
Ištar, 29, 50, **100, 109** ff.
a Ištar ali, **24.**
a Ištar amēti, **23** f.
Išum, 24, 29, 99 and note 7.
Jahwe, 52 note 5.
Kasāpu, 115 ff.
Kid, 72.
Kispu, **115** ff.
Kuppuru, 44, 123 note 1, 124 note 1.
Labartu, **15** f.
Labaṣu, **15** f.
Lamassu, **25** ff.
Lamb, 71, 74 note 5, **102** ff., passim, 127, 144.
Language of *āšipu*-texts. 146.
Latarak, 99.
Law of opposites, **73** f. Cf. also under Dualism.
Layman, 54 ff., 128 f., 145, 148.
Libation, 103 ff. passim, **104.**
Li'bu, 16, 19 note 1.
Lihtu, **16** ff.
Lilū, **16** ff.
Lugal-edinna, 99.
Lugal-Ûra, 98, 120.
Luḫḫušu, 63 note 15.
Lumnu ša sumri, 3 note 1.
LU-TI-LA, 77 and note **2**, 121, 127, 130.
Maḫar a Šamaš, 107 note 9.
Māmītu, 43.
Mammîtum, 48, 53, 87.
Marduk, 30, 31, 46, 47, 51, 71, 83 ff., 90, 94 f., 115, 149.
Mašā'u 43 note 7.
MÀŠ-*gisillū*, 74 and note 5.
MÀŠ-*ḫulduppū*, 74 and note 5.
Mašmašu, **38** ff., 53, 67, 126 note 3.
Mašū, 38, 43.
Meats, 103 and note 3.
Mīmūtu, 109 note 3.
Mirsu, 103 note 1, 103 note 2.
Mīs pî, **54,** 124, 147 ff.
Mīs qātā, **54,** 59 f., 148.
Mīs sumri, **54,** 59 f.
Mū, cf. under Water
mē balāṭi, 48, 53.
mū ellu, 44, 51 and passim.
mē limnūti, 32, 53.
mē mūti, 53.
mē ṭābūti, 31, 53, 47.
Muballiṭ mītu, 47, 52.
Mukîl rēš limutti, 14 note 4.
Mullilu, 41.
Muššipu, 41.
NAM-BUR-BI, 106, 112, 115, 130, **137** ff.
Names of gods, **35** ff., 83 ff.
Namru, 45.
Namtāru, 15, **19.**
Narudu, 91, 99.
Nērgal, 7, 19, 29, **98** f., 109, 167.
Ninaḫakuddu, **94,** 109, 125.
Nin-Âzu, 51.
Nin-girsu, 100.
Nin-giš-zida, 100.
Ninib, 52 note 5, 100.
Nīš, 35 f., 83.
nīš ili, 36.
Nubattu, 115 ff.
Nūḫ, 45.
NUÑ (-NA), 87 ff.
Nuzku, 29, **97** ff.
Oil, 43, note 7, 53, **61** ff., 103 ff., passim, 126, 134.
Papsukal, 27.
Parṣu, 46 note 3.
Pašāḫu, 45, 74 note 5.
Pašāšu, 43 note 7, 61.
Pašīšu, 42, 61.
pašīš-apsē, 43 note 7.
Penitential psalm, 1 note 2, 145.
Personal deities, **23** ff., 101.
Place of holding ceremonies, 60, 68, 103, 107 f., 125, 129, **143** f., 147.
Plants, **82,** 133 ff.
Plant of life, 53.
Priests, 2, 47 note 1, 59, 128, 144.
Prostration, 103, 106, 130.
Pūḫu, 70.
Qiblеh, 120, 124, 125, **142.**
Quddušu, 44, 45.
Rabiṣu, 11 f., 13.
Rainbow, 88 note 8.
Ramāqu, 43, 129 note 4.
Ramqu, 42.

Digitized by Google

Resurrection, 52 note 5, **117**.
Rikṣu rakāṣu, 106 note 3.
River, 60f., 116, 143.
River-god, 94.
Rubū, **87** ff.
Šabātu, 43.
Sacrifice, 69ff., 101ff., 127, 147ff.
Šaḫātu, 43.
Šakānu, 103 note 2, 133 note 1.
Sakū, 43 note 7.
Salāḫu, 43.
Salaman dunānu, 70.
Šalāmu, 40 note 6, 45.
Saliva, 74 and note 1.
Šamaš, 30, 51 note 3, 69, **95**ff., 101, 107, 113, **114**, 131 note 2.
Sap of cedar-wood, 55, 63 note 15.
Šēdu, (good spirits), **25**ff., 80.
Šēdu, (evil spirit), **13**ff.
Šērtu, 3 note 2.
Seven, 11 note 2, 90, 128.
„Seven", the (gods), **91**ff., 99.
„Seven", the (evil spirits), **11**ff.
Šibziana, 100.
Sickness, 3, **5**, **21**, and passim.
Sickness (evil spirits), 18, **21**.
Šiddu šadādu, 105 note 2.
Šimtu, 48, 51.
Sin, 1, 28, 66 note 12.
u Sin, 100, 117.
Sin-offering, **101**ff., 120, 122, note 2, 127 note 6, 131, 147 note 4.
Šiptu, 52ff., 44, 46 notes 2 and 3, 47, 54, 59, 73 note 3, 80, 131, 141, 141, 151f.
Siris, 66, 100.
Širtu, 94.
Šitlamtaḳa, 98, 120.
Smoke, 67, 119.
Substitution, **69**ff., 74 note 5.
Sugugallū, 78 note 2, 121, 127f.
Šullumu, 45, 134 note **2**, 136 note 5.
Šulūm, 12 note 2.
Šumu našū, 35.
Šupuk šamē, 14 note 3.
Swine, 70 note 1, 71f., 116.
Sympathetic magic, 65f., 73f.
Tablet, 129.
Takpirtu, 44, 127.
Tammā'u, 42 43, note 7.
Tammuz, 30.
Third commandment, 36.
Tiāmat, 32, 47f., 53, 61.
Tigris, 30, 116, 123.
Time of ceremonies, 67, 80, 124, 131, **141**f., 147.
Ti'u, 16 note 2, 19 note 1.
Torch, 67, 73 note 4, **119**ff., 142 note 4.
Touching, 59, 63 note 15, **67**ff., 121, 131.
Triad of *āšipu*-ritual, **101**, 108f., **112**, 126 note 4.
Ṭubbu, 45.
Ṭuḫḫū, 106 note 4, 133 note 1.
Ullulu, 45.
Uncleanliness, 2, 3, **5**.
Upuntu, 105, 109 note 8, 130, 148.
Ûra, 99.
qān Urigallū, **77**, 124 note 3, 129 note 5, 138.
Urīṣu, 111, 129 note 2, 178 note 7.
URUDU-ŠA-DAN-GA, 77, 121, 127.
Usurtu, 43, 48 note 5.
Utukku, (evil spirits), 11, **12**, 120.
Utukku (good spirits), **26 note 6**.
Water, 28ff., 30f., 37, 43 note 7, 44, 47f., 51, 53, 59f., 102ff., passim, 116.
Witches, **10**f., 65, 73f.
Zakar šumi, 9 note 1.
Zakū, 45.
Zammāru, 102 note 1.
Zarāqu, 43.
Zuqqurūtu, 70.
מֹעֵת, 25 note 2.
מִנחה, 144 note 5.
תנן פה, 131 note 1.
תרן מה, 131 note 1.
ظرف, 56 note 3.

Digitized by Google

Index to Biblical Passages.

Genesis,	4, 7,	11	note	6.	
	7, 11,	88	,,	8.	
	9, 12—16,	88	,,	8.	
Exodus,	15, 23,	32	,,	3.	
	20, 7,	36	,,	3.	
	29, 22,	103	,,	3.	
Leviticus,	1, 3—4,	104	,,	9.	
	2, 2,	105	,,	3.	
	4, 12,	60	,,	5.	
	5,	111	,,	2.	128 note 2.
	7, 25—26,	103	,,	3.	
	9, 21,	103	,,	3.	
	11, 31—40,	67	,,	3.	
	11, 32—38,	67	,,	5.	
	14,	126	,,	8.	
	14, 4—7,	60	,,	3.	
	14, 50,	60	,,	7.	
	14, 53,	144	,,	3.	
	15,	67	,,	4.	
	21, 1—11,	67	,,	3.	
	22, 1—16,	67	,,	4.	
	24, 10ff.,	36	,,	3.	
Numbers,	5. 17,	37	,,	9.	44 note 11.
	5, 18,	32	,,	3.	
	12, 14,	143	,,	4.	
	19, 3, 7, 9,	143	,,	4.	
	19, 11ff.,	67	,,	3.	
	19, 24,	32	,,	3.	
Deuteronomy,	21, 6,	59	,,	6.	
I Samuel,	21, 6,	45	,,	2.	
	28, 11ff.,	12	,,	2.	
I Kings,	7, 23—26,	43	,,	7.	

Digitized by Google

II Kings,	41, 34,	74 note 5.	
	4, 34—35,	68 „ 3.	
	5, 10,	31 „ 2.	44 note 10.
Jeremiah,	6, 29,	28 „ 3.	
	19, 13,	111 „ 5.	
	41, 12,	88 „ 6.	
	44, 15—19,	111 „ 5.	
Ezechiel,	16, 4,	38 „ 8.	
	27, 26,	88 „ 6.	
	47, 8—11,	47 „ 9.	
Amos,	7, 4,	88 „ 6.	
Malachi,	3, 2,	28 „ 3.	
Psalms,	1, 4,	58 note 1.	
	36, 7,	88 „ 8.	
Job.	8, 3—4,	1 „ 2.	
Matthew,	9, 2,	5 „ 4.	
Mark,	1, 31, 41,	68 „ 3.	
	2, 5,	5 „ 4.	
	3, 10,	68 „ 3.	
	5, 23, 28, 41,	68 „ 3.	
	7, 33,	74 „ 1.	
	8, 22, 25,	68 „ 3.	
	8, 23,	74 „ 1.	
	9, 27,	68 „ 3.	
Luke,	4, 40,	68 „ 3.	
	5, 13,	68 „ 3.	
	5, 20,	5 „ 4.	
	7, 14,	68 „ 3.	
	8, 54,	68 „ 3.	
	9, 13,	68 „ 6.	
John,	2, 6,	74 „ 1.	
	9, 2,	1 „ 2.	5 note 4.
	11, 24,	52 „ 5.	

Digitized by Google

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Digitized by Google

Digitized by Google

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1905. 4.
Eingetragener Verein.

10. Jahrgang.

Assyriologische Studien.

Von

Bruno Meissner.

III.

Zu beziehen durch
Wolf Peiser Verlag
Berlin.

Digitized by Google

Digitized by Google

XV.

Bemerkungen zu CT[1]). XVIII, XIX.

Die Verwaltung des British Museum hat in den Bänden XVIII und XIX der Cuneiform Texts die Publikation der assyrischen Vokabulare weiter fortgesetzt. In Vol. XVIII gibt Thompson auf S. 1—26 Listen assyrischer Synonyma, es folgen die Fragmente der Serien *ma-al-ku* = *šar-ru* (27—31). Der Schluss des Bandes ist den Fragmenten der zweisprachigen Vokabulare *AN-TA-GAL* = *ša-ḳu-u* (32—37), *ṢALAM* = *la-a-nu* (38—41), und einigen noch nicht einer bestimmten Serie zuzuschreibenden zweisprachigen Listen gewidmet. Auch der Band XIX enthält fast durchgängig zweisprachige Vokabulare.

Auf eine Durcharbeitung der Texte hat Thompson verzichtet. Einem späteren Forscher, der sie an Ort und Stelle studiert, wird es vorbehalten sein, noch uneingereihte Fragmente nach inneren und äusseren Indizien bestimmten Serien zuzuteilen. Was aber Wunder nehmen muss, ist der Umstand, dass der Editor so sehr häufig Duplikate und auch sog. joints übersehen hat. Dann hat er sich auch, da wir ihn bei unerkannten Duplikaten kontrollieren können, des öfteren verlesen. Man sieht daraus, wie schwer es auch einem geübten, im British Museum beschäftigten Gelehrten, der die zu kopierenden Inschriften bei verschiedener Beleuchtung studieren kann, fällt, fehlerlose Abschriften zu liefern. Es wird immer die Mitarbeit anderer Gelehrter dazu kommen müssen, bis ein tadelloser Text

[1]) Vgl. MVAG. 1904, 196. Von bibliothekarisch geschulter Seite werde ich darauf aufmerksam gemacht, dass man den Titel der Cuneiform texts from babylonian tablets besser CT. (nicht BT.) abzukürzen habe.

Digitized by Google

hergestellt werden kann. Diese Erkenntnis wird uns auch bei den Ausgaben nur gelegentlich im British Museum arbeitender Assyriologen immer zur Milde stimmen müssen.

BT. XVIII, 1—4 wird K. 4375 gegeben, dessen Rückseite schon lange aus II R. 23 bekannt war. Von den sechs Kolumnen der Vorderseite ist nur einiges erhalten, aber das Wenige ist für das assyrische Lexikon äusserst wichtig. Die Synonyma des ersten Abschnittes von Kol. I—II sind nicht gut erhalten, im zweiten scheinen Wörter für „Wein" (s. Z. 43 f. *si-ir-šum*, [*ka*]-*ra-nu*) aufgezählt werden. Dann folgen Synonyma für „Regen" (*mi-ṭir-tum*)[1]), den Schluss der Kolumne bilden Namen der „Palme" ([*gi-šim*]-*ma-ru*)[2]). Kol. III—IV ist nur in geringen Resten erhalten, von Kol. V—VI haben wir den Schluss, der in vier Paragraphen die Worte „Feige" ((*iṣ*)*nu-ur-ma*), „Feigenbaum", „Frucht" (*in-bu*) und „Spross" (*pi-ir-ḫu*) behandelt.

K. 4193 (S. 5) gibt auf der Vorderseite Synonyma für *a-la-a-ni* und *nišê*, auf der Rückseite enthält es Namen von Beamten, speziell Priesternamen, die ähnlich denen in II R. 32 no. 3 sind. Z. 7 zeigt zudem, dass II R. 32, 13 ef. wirklich *muš-šu*(*!*)-[*laḫ-ḫu*] zu lesen sei, während Thompson CT. XIX, 41 *muš-ma-laḫ-ḫu* gibt. — K. 10029 (S. 5) scheint kein zweispaltiges, sondern ein vierspaltiges Vokabular zu repräsentieren, das das Zeichen *SAG* mit dem Namen [*sa*]-*an-gu* (s. Brünnow no. 3500) erklärt. Dass dem so sei, scheint auch Z. 2 zu beweisen, wo *GAR. UR-SAG*(!) = [*ḳar-du*] zu lesen sein dürfte. Die erhaltenen Äquivalente lauten *ri-e*-[*šu*], *maḫ-ru*-[*u*], *pa-nu*(!)-[*u*], *e-lu-u*, *zi* . . . . . , *ar* . . . . . (vgl. K. 4393, 3 in CT. XIX, 21) *pu*-[*u-tu*]. — Bu. 89, 4—26, 48 (S. 5) ist, was Thompson übersehen hat, ein Duplikat von K. 8665 (S. 16) und K. 4181 (S. 26) und wird dort behandelt werden. — K. 3906 + 14354 (S. 5) ist schon lange als Duplikat von K. 169 Rs. (BT. XVIII, 14) erkannt. — K. 12021 (S. 5), das Supplem. Aut. S. 17 schon

[1]) Als Synonyma werden [*ša*(?)]-*mu*, *mi-i*[*ṭ-ru*] etc. aufgeführt. Die femininische Form findet sich ja auch in dem neubabylonischen Vokabular mit griechischer Umschrift (PSBA 1902, 112), wo es μιτερθ wiedergegeben wird.

[2]) Zur Ergänzung vgl. besonders die Zeilen 63 ff.: *giš-gi-im-ma-ru*, *giš-nim-ma-ru gi-iš-gi-im-ma-ru*, *mi-iš-im-ma-rum*, *mi-iš-nim-ma-rum*.

Digitized by Google

gegeben war, ist durch zwei Zusatzfragmente, K. 3906 und K. 5422 B, ergänzt worden. Von Z. 11 der Rückseite an s. auch V R. 28 no. 4. Z. 15 ib. wird *zu*(!)-*la*(!)-*at* = *ta-ḫa-*[*zu*] zu lesen sein.

K. 52 (S. 6 = II R. 35 no. 3), das schon durch die Duplikate K. 2032 + 8490 und K. 14789 Ergänzungen erfährt, wird, was Thompson übersehen hat, noch weiter restauriert durch das Duplikat K. 5420 A, das er CT. XVIII, 9 publiziert. Z. 22 ff. der Vorderseite lauten demnach:

KA-SAL = *a*(!)-*ba-ab* . .
sa-na-ḳu = *ḳa-ra-bu*
mu-tu-uš = *pi-tu-šu*
u-ru-mu = *ḳa-ra-bu*
du-u-šu = *ud-du-u*
še-e-u = *ba-a-u*
ṣu-ub-bu-u = *da-ga-lu*
pu-ḳu-u = *ditto*
[*ba*]-*ru-u* = *ditto*
[*na*]-*ṭa-lu* = *ditto*
[*du*(?)]-*luḫ-ḫu* = *si-pit-tum*
. . . . *lu-u* = *ditto.*

Z. 40 f. ist zu lesen:

la(!)-'-*bu* = *ḫu-un-tu* (d. i. *ṭu*)
um-mu = *ditto*

Für K. 5420 A (S. 9) s. die Bemerkungen zu K. 52 (S. 6). — K. 14104 (S. 9) ist, was Thompson übersehen hat, ein Duplikat von Sm. 305, das Supplem. Aut. 18 publiziert ist. Man hat also zu lesen Z. 2 ff.:

. . . . *i-tum* = *mimma*[1]) *ṣi-ḫi-ir-tum*
. . . . *ri*(?)[2])-*tum* = *ki-ni-tum*
[*ri*]-*e-šu* = *ar-du*
[*aš-ta*]-*bi-ru* = *ditto u amtu*
. . . . *p*]*u*(?)-*u* = *mul-lu-u.*

Sm. 1051 (S. 11), das einerseits ein Duplikat zu Sm. 2052 (S. 7, 8) ist, scheint auch eng mit K. 107 (S. 20) zusammen zu hängen, ja es vielleicht fortzusetzen. Auf [*a*]-*ḫu* (Z. 1) würde dann folgen [*a*]-*ḫa-tum* (Z. 10 und Sm. 1051, 1), woran sich dann die Synonyma für *ma-šu*, *ru-ut-tum*, *ši*(!)-*i-it-tum* und *ib-rum*

[1]) Also *nin*, nicht *dam*.
[2]) Thompson: *ḫa*.

Digitized by Google

anschliessen würden. — Dass DT. 58 (S. 11) ein Duplikat von K. 169, 22 ff. (S. 11) ist, war bekannt. Z. 25 steht für *ditto* (d. i. *ṣubat*) *ki-ti ša '-li* jedenfalls [*k*]*i*(?)-*ti-it-tu*. Ein anderes, von Thompson übersehenes Duplikat ist K. 11205 (S. 17). Die Vorderseite kann ich noch nicht einreihen, aber die Rückseite ergänzt die linke Kolumne der Rückseite von K. 169, 25 ff. wie folgt:

tam-ḫa-a-tum = *li-la-a-tum*
iš-tum = *it-tum*
. . . . . = ... [1])
ši(!)-*bu-bu* = [*ša-ru*]-*ru*

Für K. 3906 + 14354 (S. 5.), das Duplikat von K. 169 Rs. 58 ff. (S. 14) s. o. S. 2.

Zur ersten Kolumne von K. 206 (S. 15) ist K. 2040 (S. 8) zu vergleichen. An Stelle des unsicheren *ne*(?)-*e-tu* in Z. 5 bietet K. 2040 Kol. A, 10 *šu-e-tu*. Die zweite Kolumne ist ein Duplikat von K. 107 + 4382 (S. 19) und wird dort behandelt werden. — K. 9980 (S. 15) ist kein Verzeichnis von assyrischen Synonymen, sondern enthält in der linken Spalte die Ideogramme; z. B. Z. 4 ff.:

[*A*]-*DU* = *ḫar-ra-nu*
[*A*]-*DU* = *ḫarrânu*
[*TI*]*K-TAR* = *ku-tal-lu*[2]).

K. 10089 (S. 15) behandelt ähnlich wie K. 2040 (S. 7) und K. 206 (S. 15) die Wörter *ṣi-i*[*ḫ-ru*] und *ṣi-ḫi-i*[*r-tu*]. — K. 206 (S. 15) Kol. II berührt sich augenscheinlich sehr nahe mit Sm. 53 (S. 18), nur dass dort 5 Synonyma für [*a*]*š-ša-t*[*u*] aufgezählt werden, bei uns nur zwei.

Ein Duplikat von K. 8665 (S. 16) ist Bu 89, 4—26, 48 (S. 5). Beide Texte ergänzen in hervorragender Weise K. 4181 (S. 26); q. v. — K. 4220 (S. 16) ist kein zweispaltiges Vokabular mit Synonymen, sondern ein dreispaltiges, jedenfalls der Serie *ḪAR-GUD* = *imrū* = *ballu* angehörendes. — Rm. 346 (S. 16) behandelt nur kürzer dieselbe Materie wie K. 4375 (S. 1 ff.).

K. 11205 (S. 17) ist ein Duplikat von K. 169 (S. 11) und

[1]) Fehlt auf K. 11205.
[2]) S. II R. 48, 50 cd; K. 4195 Rs. (Delitzsch HW. 362 a).

Digitized by Google

ist auf S. 4 behandelt worden. — K. 4211 + 10050 + 11399[1]) (S. 17) ist dem auf derselben Seite publizierten Texte K. 9892 ähnlich; beide behandeln Wollstoff- und Kleidernamen. Man beachte die Schreibung *ḫi-in-zi-ri-bu* (K. 4211, 8) und *ḫi-za-ri-bi* (K. 9892, 8). K. 4211 Rs. 7 dürfte *tà*(!)-*ḫab-šu* zu lesen sein. Z. 11 ff. folgen: [*si*]*s-sik-tu*, . . . *nu-šu-nu*, [*ḫ*]*u-la-nu*, [*p*]*a-tin-nu*.

Zu Sm. 53 (S. 18) und sein Verhältnis zu K. 206 (S. 15) vgl. die Bemerkungen S. 4. — K. 11555 ist ein Pflanzenverzeichnis und gehört eigentlich nach CT. XIV. — Auch K. 7728 scheint eine Liste von Bäumen gewesen zu sein; vgl. Z. 9 f. *ku-up-tar-ru*, das wohl nur eine andere Form von *kaptaru* = כַּפְתּוֹר, صمغ (s. Zimmern in GGA 1898, 819) ist.

K. 107 + 4382 (S. 19) wird, wie schon oben S. 4 erwähnt, durch das Duplikat K. 206 (S. 15) ergänzt. Z. 9 ff. lauten ergänzt:

tu-ra-a-nu(?)[2])	= *dar*[3])-[*ru-tum*(?)]
da-ri-i-ru	= *ditto*
a-na-da-ru	= *ditto*
zi-ik-ru	= *zi-k*[*a-ru*]
a-ia-rum	= *ditto*
mu-tu	= *ditto*
a-ia-lum	= *ditto*
a-ra-du	= *ditto*
u-li-ir-ku-un	= *ditto NIM*[4])
ur-na-tum	= *zi-ka-ru*
iš-šu	= *e*[5])*-ni-eš-tu*
zi-ni-iš-tum	= *ditto*
aš-bu-tum	= *ditto*
u-ma-ma-tum	= *SAL u*-[*ma-mi*(?)]
mu-uḫ-te-ir-ku-un	= *ditto NIM*[4])

[1]) Der hier gegebene Text repräsentiert nicht K. 4211 allein, sondern noch K. 10050 und jedenfalls auch K. 11399. Die Bezeichnung K. 4213 + 10050 + 11399 (S. 22) dürfte danach falsch sein.

[2]) Unsicher. Eventuell besser mit II R. 32, 9 c: *rum* zu lesen.

[3]) K. 206, 3 d (S. 15) fälschlich *li*.

[4]) Ein elamisches Wort. Es finden sich in diesen Vokabularen eine ganze Anzahl fremdsprachlicher Glossen, die gesammelt werden müssten.

[5]) So liest Thompson wohl richtig gegen II R. 32, 19 d. Auf K. 206, 13 d (S. 15) ist das erste Zeichen leider gerade weggebrochen, so dass eine Entscheidung noch nicht getroffen werden kann. Eine Nachprüfung der Stelle wäre erwünscht.

Digitized by Google

Ob Z. 31 b übrigens nicht einfach *KAR-KID*(!) d. i. das Ideogramm für *ḫarimtu* zu lesen ist? — K. 5444 A (S. 19) gibt wohl wieder Synonyma von *daltu*. — K. 14083 (S. 19) behandelt vielleicht ähnliche Gegenstände wie II R. 36 no. 3, wenn an unserer Stelle *ḫa-aš*(!)-[*tum*], *šu-ut-t*[*a-tum*], *na-ḫal*-[*lum*] zu ergänzen ist. — K. 13629 (S. 19) behandelt Krankheitsnamen z. B. Z. 5: [*ki-i*]*ṣ lib-bi* = *maš*-[*ka-du*] etc. — Auf K. 9983 (S. 19) sind die Synonyma von *siparru* nach V R. 23, 11 h und 82, 9—18, 4159 Rs. 7 ab (Supplem. 31 = CT XII, 6) zu ergänzen: [*ib*]-*bu*, [*el*]-*lu*, [*nam*]-*rum*, [*ḳ*]*u-u*, [*sa*]*b-bu*, [*mu*]-*ša-lum*, ... *u*.

Dass die Rückseite von K. 107 (S. 20) eventuell durch Sm. 1051 (S. 11) weiter fortgeführt wird, ist schon S. 3 ausgeführt. Die andere Kolumne gibt, wie K. 206 (S. 15) und Sm. 53 (S. 18), Synonyma von *mâru*.

79, 7—8, 188 (S. 21) ist ein Pflanzenverzeichnis. Für [*ni*]-*ka-ru-ru* s. 79, 7—8, 19, 16 (CT XIV, 30); für [*šamme l*]*a-bar-ti* und [*pa*]-*rit-ti* s. MVAG 1904, 199.

Zur linken Kolumne von K. 5454 (S. 22) ist auch K. 240 Rs. 11ff. (CT. XIV 16) zu vergleichen, wonach [*a*]-*su-mit*-[*tu*], [*š*]*i-ṭir šu-mi*, [*š*]*u-mu ṣak-ru* zu ergänzen ist. — Zu der jedenfalls unrichtigen Nummerierung von K. 4213 + 10050 + 11399 (S. 22) s. S. 5 Anm. 1.

K. 6842 (S. 24) ist ein Duplikat von II R. 43 no. 1 Rs., was von Thompson übersehen ist. — Bei K. 4219 (S. 24) entsprechen sich auf der Vorderseite nicht die gut erhaltenen Teile; von der ersten Spalte der ersten Kolumne und der zweiten Spalte der zweiten Kolumne sind nur Reste erhalten. Kol. II, 12ff. ist jedenfalls zu ergänzen:

ḳa-mu-u = *ša-r*[*a-pu*]
ḳi-a-šu = *ša-r*[*a-pu*]
a-bu-bu = *bu-ub-b*[*u-lum*][1])
ta-nu-ḳa-tum = *ik-kil*-[*lum*]
ri-ig-mu = *ik-kil*-[*lum*].

Die Rückseite 8 ab ff. dürfte wiederherzustellen sein:

[*ta*]-*li-mu* = *SIS-MEŠ-i*
. . . . *nu* = *SIS-MEŠ-i*

[1]) An diese Ergänzung denkt schon Delitzsch HW. 167. Es ist möglich, dass dieses Synonymum von *abûbu* das Prototyp von bibl. אֲבוּל ist.

Digitized by Google

[*a*]-*ḫu-u*	= *SIS-MEŠ-i*
[*it-b*]*a-rum*	= *tap-pu-u*
. . . . *a-šu*	= *tap-pu-u*
[*ib*]-*ru*	= *tap-pu-u*
[*ru-'*]-*a*	= *tap-pu-u.*

Ist auf 13579 (S. 25) Z. 5 vielleicht statt *ni* vielmehr *ir*(!)-*pi*-[*tu*] (zwischen *kak-ka*-[*bu*], *u-pu*-[*u*] und *zu-un*-[*nu*]) zu lesen?

Von K. 4181 (S. 26) ist fast nur die erste Spalte erhalten. Der Text lässt sich aber bedeutend durch die Duplikate K. 8665 (S. 16) = Bu. 89, 4—26, 48 (S. 5) und 81, 4—28, 327 Rs. (Supplem. 26) ergänzen. Da die Vorderseite des zuletzt genannten Textes ein Duplikat zur ersten Tafel der Serie *malku* = *šarru* (S. 27) ist, wird auch unsere Tafel dieser Serie angehören. Nach den ersten, jedenfalls Synonyma von *alu* behandelnden Zeilen ist Z. 9ff. zu ergänzen:

	šu-ul-ḫu-u	= *lit* . . . . . [1]
10)	*šu-ul-ḫu-u*	= *man-du-u*
	si-i[2])-*tù*[3])	= *si-me-tu*
	ar-mu	= *kar-mu*
	ku-un-nir	= *ap-tù*
	pa-ši-du	= *i-lu*
15)	*ḳa-ni-nu*	= *ḳin-nu*
	ku-ma-ṣu	= *ditto*
	riḳ[4])-*ḳu*	= *sip*[5])-*pu*
	ši-ip-ḳu	= *ri*[6])-*kis sip-pi*[7])
	pi-tu-u[8])	= *ba-a-bu*
20)	*ni-ri-bu*	= *ditto*
	tu-'-u	= *bi-i-tu*[9])
	sa-gu-u	= *ditto*
	si(?)-*ma*(?)-*ku*(?)[10])	= *ditto*

[1]) Auf K. 8665 scheinen dahinter Spuren von *ti* . . . *u* zu stehen.
[2]) K. 8665: *e*.
[3]) Ib.: *tu*.
[4]) K. 8665 hat Thompson *ḫu*, was in [*zi*]-*iḳ*(!)-*ḳu* zu korrigieren ist.
[5]) K. 8665: *si-ip*.
[6]) K. 4181 hat Thompson fälschlich: *ḫu*.
[7]) Bu. 89, 4—26, 48: *ditto*.
[8]) Fehlt K. 8665.
[9]) Bu. 89, 4—26, 48: *tum*.
[10]) K. 4181 hat *e*(?), was nach ib. Z. 55 eventuell *e-ma-ku* oder *e-ma-šu* zu lesen ist. Statt *ku* (Bu. 89, 4—26, 48) hat K. 8665 *šu*. Was ist richtig?

Digitized by Google

ku-um[1])*-mu* = *ditto*
25) *ad-*[*m*]*a-nu* = *ditto*
u-ra-šu[2]) = *ditto*
miš-ta-ku = *ditto*
aš-ru[3]) = *ditto*
ku-un-gu = *ditto*
30) *gi-gu-nu-u* = [*ditto*(?)][4])
ki-iṣ-ṣ[*u* = *ditto*(?)][4])
MI-PAR-K[*I*][5]) = ...
ku-pu = ...
bîtu ṣur-ru-ḫu = *bîtu ša* . . . . . .[6])
35) *pi-ia-a-mu* = *ši-kit-tu*[*m*]
ga-ai-nu[7]) = *ditto*
si-is-ri-in-nu[8]) = *ditto*
a-ru-u = *ḳa-ri-tum*
a-ka-mu = *ditto*
40) *a-ra-ru-u* = *ka-ru-u*
si-si-mu[9]) = *i-sit-tum*
si-si-ru[10]) = *ditto*
zuk-ku[11]) = *pa-rak-ku*
zuk-ku[12]) = *ni-me-du*
45) *iš-di bîti* = *a-sur-ru-u*
a-ri = *ruk-bu Elamti* (?)[12])
zag-gu[13]) = *i-ši-ir-tum*
i-gi-gi = *ditto*
ki-kur-ru-u = *šub*[14])*-tum*
50) *tu-'-u* = *ditto*
pa-an-pa-nu[15]) = *ditto*

---

[1]) Das *um* ist auf 81, 4—28, 327 erhalten.
[2]) 81, 4—28, 327: *ši*.
[3]) 81, 2—28, 327: *ri*.
[4]) Die Ergänzung ist nach 81, 4—28, 327 so gut wie sicher.
[5]) D. i. *gipâru*. 81, 4—28, 327 ist jedenfalls *mi-pa-*[*ru-KI*] zu lesen.
[6]) So 81, 4—28, 327. Auf K. 4181: *ditto*, was aber unsicher ist.
[7]) 81, 4—28, 327: *ga-a-ga-mu*.
[8]) 81, 4—28, 327: *si-is-si-ri-in-nu*.
[9]) 81, 4—28, 327: *si-is-si-mu*. Das *ḫu*(?) von K. 4181 ist verlesen.
[10]) 81, 4—28, 327: *si-is-si-ru*.
[11]) 81, 4—28, 327: *zu-uk-ku*.
[12]) Die Lesung ist nicht sicher. Auf K. 4181 ist nur *šun*, *ruk*, auf 81, 4—28, 327 . . . *bu NIM-MA-KI* erhalten.
[13]) 81, 4—28, 327: *zag-ga*.
[14]) 81, 4—28, 327: *šu-ub-t*[*um*].
[15]) 81, 4—28, 327: *pan-pa-nu*.

Digitized by Google

a-rat-tu-u = *ditto*
si-ma-ku[1]) = *šu-bat* [*ili*(?)]
ad-ma-nu = *libbi su*(?) . . . . . .
55) *e-ma-šu*(?)[2]) = *ditto*
miš-[*ta-ku* = *ditto*(?)]

Rm. 339 (S. 26) ist, wie z. B. Z. 9a f. zeigen, kein zweispaltiges, sondern ein mehrspaltiges Vokabular. Inhaltlich berührt es sich, wie schon MVAG 1904, 197; 205 hervorgehoben wurde, des öfteren mit K. 4325 (CT. XIV, 3) und K 240 (CT. XIV, 15). Z. 6ff. lies:

[*na*]-*du-u* = *na-a-du ša ṭi-ṭi*
[*na*]-*ru-u* = *a-su-mit-tum*
[*pi*]-*i-lu* = *abnu pi-zu-u.*

Z. 15b ist ein Rebus für den Stein *saggilimut*, s. MVAG 1904, 197; nämlich *AN-AN* (d. i. *šaḳû*, also *sag*) - *DIŠ* (d. i. *gi*) - *AN* (d. i. *ili*) - *mut*. Auch das Aequivalent von *inib karâši* Z. 16 wird ein solcher, mir aber noch nicht verständlicher Rebus sein.

Auf K. 4409, 9a (S. 27) scheint mir das erste *ma* doch nicht so sicher. Auf dem Duplikat 81, 4—28, 327, das vielleicht dem Thompson'schen 40782 gleichzusetzen ist, sah ich Supplem. 26 *šu*(!)-'-*e-tu* und auch K. 2040 Col. A, 10 (S. 8) lautet das Wort *šu-e-tu*; vgl. auch S. 4. Die Rückseite (S. 28) enthält hauptsächlich Bezeichnungen von Ländern und Städten. Die Bezeichnung *MI-PA-RU-VII* für *Uruk* ist eine interessante Variante von IIR. 50, 20a, wo nach unserer Stelle nicht *MI-TAK* (d. i. *abnu*)-*VII*, sondern wohl *MI-TAK* (d. i. *PAR*)-*VII* zu lesen sein dürfte, trotzdem auch IIR. 50, 57a *TAK* (d. i. *abnu*) bietet[3]). Es ist nicht unmöglich, dass die linke Kolumne der Rückseite K. 4181, 53: [*šu-bat*] *ili* etc. direkt fortsetzt, aber doch wegen der Raumverhältnisse nicht sehr wahrscheinlich. Die catch-line ist, wie schon Delitzsch HW. 458 vorschlägt, irgendwie *nu-ḫa-ar* = *ziḳ-ḳur-ra-tù* zu lesen[4]).

Zur catch-line von K. 2020 (S. 31) vgl. K. 240 (CT. XIV, 15) = K. 4232 (CT. XIV, 17) und MVAG 1904, 204.

[1]) 81, 4—28, 327: *si-ma-ak-ku.*

[2]) Auch 81, 4—28, 327 scheint das letzte Zeichen ein *šu* zu sein; s. Z. 23.

[3]) Unser Text restauriert übrigens II R. 50 bedeutend.

[4]) Vgl. dazu auch II R. 50, 1 ab.

Digitized by Google

Wenn jener Text unsere Tafel wirklich fortsetzen sollte, würde auch er zur Serie *malku* = *šarru* gehören und jedenfalls ihre neunte Tafel bilden.

Auf K. 2008 (S. 32), 27a ist die Glosse *la*(!)-*aḫ* von Thompson in *šu-uḫ* verlesen.

Auf K. 4370 (S. 33) ist Z. 6ff. jedenfalls zu ergänzen [*sa*]-*ḫ*[*a*]-*ru* und [*na*]-*aš*-*ḫu*-*ru*, Z. 12f. [*k*]*a*-*a*-*ṣu* d. i. schinden, *ditto ša maški*. Kol. II, 6 enthält eine Glosse, die vielleicht *nu*(!)-*ku*-*uš*-*ša* oder *nu*-*ku*-*uš*-*aš*-*ša* zu lesen sein dürfte. Zur Lesung *ša* von dem grossen *u* vgl. schon Haupt SF. 37ff. — Sm. 1490 (S. 33) hat Thompson schon in den Verbesserungen als die K. 4323 (S. 36) vorausgehende Tafel erkannt, so dass Z. 1a zu ergänzen ist [*pa*-*te*]-*e*(!) *ḳab*-*r*[*i*]. — Auf 79, 7—8, 31 (S. 33) Z. 5b sind die beiden Häkchen wohl etwas näher an das Zeichen *bad* heranzurücken, da zu ergänzen sein dürfte: *ṣer*-[*man*-*du*].

Ist S. 34, 8b *is*-*ma*-*nu* richtig? IIR. 34, 7b hat *ab*-*ma*-*nu*, Delitzsch HW. 25 schreibt *ad*(sic!)-*ma*-*nu*. Was ist richtig? Z. 17c. ediert Thompson gewiss falsch *MULU*-*KUM*-*SUR*-*RA* für *MULU*-*GEŠTIN*-*SUR*-*RA*, wie schon IIR. und VR. richtig bieten. Z. 26 cd ff. sind nach CT. XVIII, 46, 55cd zu ergänzen:

GIŠ-*LAL* = *a*-*na*-*an*-*tum*
GIŠ-*LAL*-*LAL* = *tu*-*ḳu*-*un*-*tum*
ME (Br. 2803) = *aš*-*ga*-*gu*.

Es folgt [*ba*]-*ra*-*mu*. Zu Z. 31 cd ff. ist K. 11182 (CT, XIX, 43) ein von Thompson nicht erkanntes Duplikat. Die Vorderseite kann ich noch nicht einreihen. Es zeigt übrigens, dass, wie es allerdings ja aus Parallelstellen schon klar war, dass Z. 38 nicht mit Thompson *i*-*ba*-*as*-*su*-*um*, sondern *i*-*la*(!)-*as*-*su*-*um* zu lesen ist. Im übrigen hat sich Thompson, wie man jetzt an der Hand des Duplikates feststellen kann, auf K. 11182 des öfteren verlesen. Anstatt *GIŠ*-*PAL* (Z. 35) liest er *MA*(?)-*AN* . . ., Z. 42 . . . *ṣu* statt [*mutta*]-*bil*-*tum*.

Auf K. 4323 (S. 36) ist Z. 12 ab jetzt *ḫa*-*a*-*rum ša bir*-*ṣi* zu erkennen. Z. 22 ist *NIN* = *mimma* zu lesen. Kol. II, 5f. liest Thompson *TIK*-*TIK* = *mi*-*ḫi*-*iṣ*-*tum*, *SI* = *mi*-*iḫ*-*ṣa*-*tum*,

Digitized by Google

II R. 36, 5 cd f. dagegen *TIK* = *mi-ḫi-iṣ-tum*, *TIK-SI* = *mi-iḫ-ṣa-tum*. Was ist richtig?

Die rechte Kolumne der Rückseite (S. 37) wird durch K. 11225 (CT. XIX, 45), ein von Thompson übersehenes Duplikat, bedeutend erweitert:

TAK (Br. 1404) = *še-e-t*[*um*]
SA = *ditto ša* . . . . .
SA-ŠU-UŠ-KAL = *šu-uš-kal-lu*[*m*]

SUḪ = *bu-ul-lu-u ša napiš-t*[*im*]
TE-EN-TE-EN = *ditto ša išâti*[1])

UŠ-SA = *sa-da-ru*
IB-BA = *ti-iṣ-bu-*[*u*(?)]
. . . *-BA* = *kun-nu* . . . .

[*ŠÀ-DIB*]-*BA* = *sa-ba-su*[2])
[*ŠÀ-DIB*]-*BA* = *ki-mil-tum*
[*TIK*]-*ŠUB-BA*[3]) = *zi-nu-tum*

DIB = *sa-ma-ku*
NIGIN = *ditto ša epiri*
DIB(?)-*GAR-RA* = *tar*[4])-*tu-mu*

K. 4555 (S. 43) enthält im ersten Paragraphen jedenfalls Ideogramme von *Kiš*, *ḳiššū*, *kašû* und ähnlich lautenden Worten. Der dritte Paragraph enthält vielleicht Aequivalente von *e*[*kêmu*] und ähnlichen Worten.

Auf K. 2022 (S. 44) ist Z. 53 b vielleicht zu ergänzen. Auf K. 55, 22 (CT. XIX, 1), das durch K. 8676, 7 a (Supplem. Aut. 15) vervollständigt wird, wird *U-U* durch *ra-a-ṭu* erklärt. Danach ist an unserer Stelle vielleicht auch *ra-a-*[*ṭu*] oder *ra-a-*[*du*] zu ergänzen. Die nächsten Zeilen lauten: *ditto nu-ka-rib-*[*bi*] und *ditto nap-pa-*[*ḫi*]. Z. 65 b gibt Thompson *ṣa-ba-ru*, Delitzsch HW. 648 a aber *a*(!)-*ba-ru*. Was ist richtig? Col. II, 57 wird wohl ebenso wie Z. 60 *zu*(!)-*um-šum* zu lesen sein.

K. 2022 (S. 45) Col. IV, 10 a ist nach Brünnow no. 1600 ff. jedenfalls *NA-RI*(!)-*GA-A-BA* zu ergänzen. Z. 19 ist [*ŠU*]-*ŠA-TUR-LAL* = *šur-*[*ru*].

[1]) Vgl. Cod. Hamm. Col. 9, 55; Verso Col. 24, 32.

[2]) Vom Zeichen *su* ist auf K. 11225 der Anfang, auf K. 4323 das Ende erhalten, es ist also ganz sicher. Zur Ergänzung dieser und der folgenden Zeile s. Br. no. 8074 f. wo natürlich *ki-mil*(!)-*tu* zu lesen ist.

[3]) Zur Ergänzung vgl. II R. 29, 10 cd.

[4]) K. 11225 bietet Thompson statt *tar* vielmehr *lal*, was wohl falsch ist.

Digitized by Google

K. 214 (S. 47) ist, was Thompson nicht bemerkt hat, ein Duplikat von Rm. 2, 587 (CT. XIX, 8), das es teilweise ergänzt. Der Text dürfte folgendermassen zu restituieren sein:

	ṢAB-ḪUŠ	= *a-na-a[n(?)-tu]*[1]
	MULU	
	MULU	= *ip-p[i-ru]*[2]
	ZAG-NU-DI-A	= *a-dam* . . . . . [3]
	NUN-NUN	= *ḳit-ru-[du(?)]*
5)	*KAT-KAT* (Br. 7096)	= *ḳit-ru-[du(?)]*
	ŠU-DI-DI	= *šit-ru* . . . .
	NAM-ŠU-KAL	= *šit-pu* . . . .
	GIR-GAL	= *ma-ma*(?) (oder *gal*(?)) . . .
	GIR-GAL-GAL	= *as-su-za* . . . .
10)	*GIR-GAL-A-RI-A*	= *mimma la-nin*(?) (oder *ṣu*(?))...
	LI-TAR	= *ša-a-lum*[4]
	LI-TAR-TAR	= *šit-a-l[um]*
	LI-TAR-A-RI-A	= *uṣ-ṣu* . . . . .
	[UD(?)]-NE-KU	= *i-na-an-[na(?)]*
	[UD(?)]-DA-LAM	= *i-na-a[n-na(?)]*
	[UD(?)]-DI-DI	= *aḫ-[râtu(?)]*
	[UD(?)]- DI[5]	= *a-da-[annu(?)]*

Z. 21 ist . . . *BAR*(!)-*ZI* = *a* . . . . zu lesen, das nach K. 4555, 15 (S. 43) vielleicht *[ŠU]-BAR-ZI* = *a* . . . . zu ergänzen ist. — K. 10194 (S. 47) passt jedenfalls direkt an K. 4328 (CT. XIX, 41) und wird dort behandelt werden. — Auf K. 4150 (S. 47) ist Z. 13 ff. der Vorderseite teilweise nicht ganz richtig publiziert. Die Zeilen lauten:

[a-l]ap(! resp. *kal*)*-pa-nu*	= *mat-ḳu; da-aš-pu*
[pi]-sa-an-nu	= *na-an-ṣa-bu ša iṣi*
[am]-ru(!)*-um-mu*	= *ditto ša ḫaṣbi*
[e]-lal-lu-u	= *ditto ša ḳani*[6].

Auf K. 214 (S. 48) Kol. II, 30 findet sich eine andere Schreibung für den aus King Magic no. 1, 25 her bekannten Traumgott *(ilu ša šutti)*. Vielleicht ist dort, ebenso wie CT. II,

[1]) So möchte ich nach IV R. 26, 12 ergänzen, trotzdem die Spuren des Zeichens zu *an* nicht recht passen.

[2]) Vgl. ausser II R. 16, 33 b auch K. 15034, 4 (CT. XI, 43).

[3]) Vgl. Sanh. Bell. 56 mit Khors. 159.

[4]) S. auch Reisner Hymn. 76, 17 und Küchler Med. 46, 64.

[5]) Vielleicht fehlt vor *DI* gar nichts.

[6]) S. bereits Delitzsch HW. 477.

Digitized by Google

44, 10 *AN-ZAG-GAR* mit *AN-ZA-KAR* = *dimtu* wechselt (s. ZDMG 58, 249), auch hier *AN-*[*ZAG*]*-GAR-RA* = *ilu ša šutti* zu ergänzen.

Von K. 49 (S. 49) wird der Anfang der zweiten Kolumne durch das von Thompson nicht beachtete Duplikat 80, 7—19, 307 (CT. XIX, 33) bedeutend ergänzt:

	NUN-GAN	= *še-lum ša šêri*
	UL	= *kak-ka-bu*
	DUBBIN	= *ditto*
	(*si*(?)-*gi*) *SIK*	= *ditto*
5)	(*mu-lu-gab*(?)-*gu-nu*) *GAN*	= *ditto*
	I-KU-MAL	= *ditto*
	MUL-UD-ZAL-LI	= *kak-kab na-ma-ri*
	A-BAR-KA	= *is-bu-u*(?)
		= *ku-pu* . . . .
10)		= *a*[1]-*ḫu* . . . .
		= *na-ka* . . . .
	A-BA-GAR-RA	= *ku-pu* . . . .
		= *is*[2]-*pu*[2] . . . . .
		= *si-li* . . . . .

Die Rückseite von 80, 7—19, 307 (CT. XIX, 33) ist wieder ein Duplikat zur Rückseite von K. 49 (S. 50) Kol. III, 9 ff.[4]). Es ist besonders wertvoll deshalb, weil es zeigt, dass Z. 17 ff. wirklich *is-pu*, wie auch Thompson schraffiert gibt, nicht mit Delitzsch HW. 206 *giš-ru* zu lesen sei. Dass *pu* wirklich richtig ist, hätte er übrigens schon aus VR. 16, 70 gh entnehmen können, wo das auch hier Z. 17 sich findende Ideogramm *UM-KI*[5])(!)*-RA-RA* durch *is-pu* erklärt wird.

K. 4200 (CT. XIX, 1) geht anfangs parallel mit K. 4138 (S. 44). Da die Vorderseite dieses Textes ein Duplikat von K. 4338 a ist, wird auch unsere Tafel der Serie *ḪAR-RA* = *ḫubul-lum* nahestehen. Z. 1 ist nach 42339, 18 (CT. XIV, 47) [*GI-SA-*]*TUR*, Z. 5 jedenfalls [*GI*]*-KUD-DA* zu ergänzen. Die Rückseite läuft mit den nach ZA. 9, 22 ergänzten ersten Zeilen der zweiten Kolumne von VR. 26 no. 1 parallel. Als Ideogramm

[1]) K. 49 gibt fälschlich andere Spuren.
[2]) 80, 7—19, 307 gibt unrichtige Spuren.
[3]) K. 49 falsch: *te*.
[4]) 80, 7—19, 307 Rs. 3 gibt Thompson fälschlich *ri* anstatt *ḫu*.
[5]) Das *DI* für *KI* in V R. ist jedenfalls ein Editionsfehler.

Digitized by Google

ist [*BA*]-*AN-GAB* rsp. [*BA-A*]*N-GAB-GAB*, Z. 6. *[I]D-LAL* zu ergänzen; vgl. auch Thureau-Dangin in ZA. 17, 199. — K. 4254 (S. 1) ist, was Thompson übersehen hat, ein Duplikat der durch K. 4547 in Zimmerns BB. 59 vervollständigten Rückseite von K. 4400 = VR. 32 no. 1. Durch es werden Z. 46 etc. wiederhergestellt.

SU-E-[*ÌB-UR-ME*][1]) = *tuk-ku* = *a(!)-ri-tum*; *ka-ba-bu*
SU . . . . . = *man-na-su* = *il-daḫ-ḫu*
SU-EME . . . . . = *tam-ša-ru* = *dir-ra-tum*
SU-[*MULU*][2]) = *maš-lu-u* = *maš-lum*.

Hier setzt dann das bei Zimmern gegebene Zusatzfragment ein. — Auf K. 55 (S. 1) Vorders. 5 ff. ist am Anfang der Ideogramme immer das Zeichen *UDUN* (Br. no. 8853) zu ergänzen, auch wo zwischen *U* und *MU* ein grösserer Zwischenraum ist. Das zeigt z. B. ein Vergleich von Z. 9 mit dem ähnlichen Texte K. 5446 A, 8 b (S. 28). Z. 5 ff. lautet demnach:

UDUN = *ti-nu-*[*ru*]
[*UDUN*]-*NI* = *ṣa* . . . . . .
[*UDUN*]-*NI* = *i* . . . . . .
[*UDU*]*N-NI-AŠ* = *ditto*; *UDUN-GUB*[3]) . . . . . .
[*UDU*]*N-ŠE-SA-A* = *ditto*
[*UD*]*UN-ŠE-SA-A* = *ma-aḳ-l*[*u-u*]
[*U*]*DUN-ŠE-SA-A* = *ḳa-lu-u*
UDUN-ŠE-SA-A = *la-ab-tum*

Z. 23 ff. läuft parallel mit K. 8676 Rs. 7 a ff. (Supplem. Aut. 15). Statt des *ḳal-la-lum* (Z. 24) hat der Paralleltext *ḳal-ḳal-lu*.

Die Enden der assyrischen Zeilen sind auf K. 4256 (S. 2) zum Teil weggebrochen, lassen sich aber meist ergänzen. Die Ideogramme für Rs. 11—13 lauteten vielleicht [*MAŠ-TI*]*K-KAR*; vgl. auch K. 8833, 10 ff. (CT. XVIII, 33). — K. 9961 (S. 2) ist, was von Thompson übersehen ist, ein Duplikat von II R. 38 no. 1, Kol. II, das es bedeutend ergänzt. Z. 27 cd. ff. lauten danach:

KAN-GUR[4]) = *ka-na-gur-ru*
KA-NIR = *pa-da-nu*

[1]) Vgl. Br. no. 210 und Rm. 344 Rs. 6 (S. 23).

[2]) Vgl. K. 64 Kol. II, 8.

[3]) Vgl. K. 40 Kol. I, 27, wo *UDUN-GUB-BA* = *kannu ša NI-ŠUR* gesetzt wird.

[4]) Zu diesem Lautwert des Zeichens Br. no. 11887 vgl. Sch. 22 Rs. 11 (ZA. 8, 201).

Digitized by Google

NIR-GAR-GÀL-LA = *kib*[1]*-su*
30) *GUD-UD-KALAM-MA* = *da-rag-gu*
KI-UŠ-KALAM-MA = *nar*[2]*-da-mu*
KI-UŠ = *ŠU*(d. i. *kiuš*)*-šu*
KI-UŠ = *da-ra*[*g*]*-gu*
SUḪUR = *kim-*[*matu*][3]
35) [*SU*]*ḪUR-GIG* = *ḳa* . . . . . .
SU]*ḪUR-LAL* = *ki-*[*immatu*(?)]
[*SU*]*ḪUR-LAL* (d. i. *LAL-LAL*) = *ditto kit-*[*mumu*(?)].

K. 207 (S. 3) ist in glücklicher Weise mit Sm. 24 und Rm. 2, 24 zusammengefügt. Auf die Weise sind grosse Teile der Vorderseite intakt hergestellt. Z. 14 ff. der dritten Kolumne der Vorderseite sind jedenfalls zu ergänzen: [*ṣ*]*u-ru-šu*, [*n*]*a-tu-u*, [*n*]*a-tu-u*. Der folgende Abschnitt behandelt Formen des Stammes *ḫamâšu* (*ḫummušu*, *ḫameš*, [*ḫa*]*meštu*).

K. 13603 (S. 4) enthält Berufsnamen, speziell verschiedene Arten der *LUḪ* = *sukkallu*, der auch K. 4226 Kol. II + Sm. 54 (S. 44 und 34) vorkommt.

Auf K. 5973 (S. 6) ist Z. 12 vielleicht *ZI-ŠÀG-GAL* = *šik*(!)*-nat napiš-*[*tim*] zu lesen. — K. 11155 (S. 6) ist, was schon Supplem. Autogr. 16 erwähnt wurde, ein Duplikat von K. 4143 (S. 12) und wird dort behandelt werden. — K. 11187 (S. 6) ist ein Verzeichnis von goldenen Schmuckgegenständen. Die Aussprache für goldenes *ŠE-BAR* (Z. 4) ist *iṭ* . . . . Darf man dabei etwa an hebr. חִטָּה, arab. حنطة denken? Das assyrische Aequivalent von *ŠE-BAR* war ein Femininum und ging jedenfalls auf einen Dental aus; s. Tallqvist Nab. 130. Zu dem goldenen *NUM* (Z. 8) vgl. Sintflut 146, wo die Göttin Istar die grossen *NUM*'s emporhebt. Auch dort bedeutet es einen Schmuckgegenstand. Z. 9 wird *GAR-K*(*IM*)*A*(!)*-NA-GUŠKIN* zu lesen sein, das, wie Bauinschr. Sanh. 83 und GGA. 1904, 752 gezeigt ist, ein Wassertier bezeichnet. Da Sanherib dem Gotte Ea neben einem goldenen Schiffe, Fische auch einen goldenen *alluttu* weiht (Sanh. Kuj. 2, 34), wird die Aussprache *alluttu* für *GAR-K*(*IM*)*A-NA-*(*ḪA*) immer wahrscheinlicher; vgl. auch noch Boissier Divin. 79, 4.

---

[1]) II R.: *ki-ib*.
[2]) II R.: *nir*.
[3]) Vgl. V R. 26, 44 ef.

Digitized by Google

Dass 81, 2—4, 270 (S. 7) ein Duplikat von DT. 44 (S. 16) ist, hat schon Thompson bemerkt.

Rm. 2, 587 (S. 8) ist ein Duplikat von K. 214 (CT. XVIII, 47) und schon auf S. 12 behandelt worden. — Rm. 2, 339 (S. 8) ist ein Vogelverzeichnis, Sm. 758 (S. 8) ein solches von Tieren. Z. 4 ff. lassen sich teilweise wiederherstellen:

. . . . . *GAZ*	= *ḫu-[lu-u]*
[*PI*]*Š-KI-ḪUL*[1])	= *ditto*
[*PI*]*Š-DU-DU-ME*	= *as* . . . .
. . . . *DU-ME*	= *ditto*
[*AN-NI*]*N-PIŠ*	= *šik-[ku-u]*[2]). —

Rm. 906 (S. 8) möchte ich einige Ergänzungen vorschlagen: Z. 4 [*ša*]-*la-ṭu ša šêri*, Z. 12 ff. [*sa*]-*ka-pu*, [*da*]-*ra-su*, [*ne*]-'-*u*.

K. 11208 (S. 9) ist, wie schon Thompson gesehen hat, jedenfalls eine Liste von assyrischen Synonymen und gehört eigentlich in Bd. XVIII der CT. — K. 13491 (S. 9) ist, was Thompson nicht beachtet hat, ein Duplikat von Rm. 338 (Supplem. Autogr. 21) = K. 4328 (II R. 32 no. 3 = CT. XIX, 41). Daraus erhellt, dass Z. 5 nicht *i-nu* sondern *kan*(!)-*nu š*[*a i-mit-ti*], und Z. 9 [*ša-ad*]-*da*(!)-*bak-k*[*u*](!) zu lesen ist.

K. 4244 (S. 10) ist vielleicht die Fortsetzung von Sm. 12 (S. 24). — Auf K. 4197 (S. 10) läuft Z. 14—16 parallel mit K. 13595 (S. 12); deshalb ist Z. 16 wohl [*pi*]-*in-du* zn ergänzen; vgl. auch Behrens, Assyr.-bab. Briefe 39.

Sm. 550 (S. 11) hat grosse Aehnlichkeit mit K. 4152 (CT. XIV, 44 f.), ohne allerdings ein Duplikat zu sein; vgl. MVAG 1904, 217.

K. 4143 (S. 12) ist, was schon Supplem. Autogr. 16 bemerkt war, aber von Thompson übersehen ist, ein Duplikat von K. 11155 (S. 6); s. S. 15. Daselbst Vs. 11 wird nicht *ud*, sondern *na*(!) zu lesen sein. — K. 13595 (S. 12) Z. 4—6 ist jedenfalls nach K. 4197 (s. o. diese S.) *ḫa-lu-u, um-ṣa-tu, pi-in-du* zu ergänzen. — K. 7767 (S. 12) ist, was Thompson nicht beachtet hat, ein Duplikat von dem von Scheil ZA. 8, 204 publizierten Texte Sch. 32 aus Konstantinopel, den auch Delitzsch HW. 529 benutzt hat.

---

[1]) Vgl. IV R. 30*, 5 b.

[2]) Vgl. CT. XVI, 34, 215 und GGA. 1904, 741.

Digitized by Google

K. 13602 (S. 13) ist, was von Thompson nicht beachtet ist, ein Duplikat von II R. 40 no. 2 = CT. XIV, 14. Es zeigt unter anderm, dass Z. 1 wirklich, wie ich MVAG 1904, 204 vorschlug, *takaltu* zu lesen ist, zugleich aber auch, dass als Ideogramm nicht *UZU-ṬU*, sondern das aus K. 2008, 21 cd. (CT. XVIII, 34) bekannte *KIN-GÌ-A*. Der ergänzte Text lautet:

[UZU]-MAŠ-KUN = *kin* . . . .
[UZ]U-NAM-GAR-KAD
[UZU]-KIN-GÌ-A = *ta-kal-tu*
[UZU]-KIN-GÌ-A = *a-mu-tum*
UZU-KUN-ŠAG-GA[1]) = *šar-ḳa-tum*
UZU-KUN-ŠAG-GA[1]) = *ku-ku-ba-tum*

Auf DT. 44, (S. 16) Kol. II, 17 ff. erscheint mir das *KAN* aus V R. 20 no. 1 gegenüber Thompsons *I* den Vorzug zu verdienen; jedenfalls schreibt auch IV R. 20 no. 1, 15 a *DA-KAN*(!)*-BI* = *kul-lat-si-na*. Die linke Kolumne der Rückseite wird, wie schon Thompson angibt, durch 81, 2—4, 270 (S. 7) nach oben fortgesetzt; s. o. S. 16.

K. 4362 (S. 20) behandelt in der ersten Kolumne der Vorderseite zuerst den Stamm שרף ([*šu*]*-ru-up-tum*, [*šur*]*-pu*, *na-aš-rap-tum*, *šu-ru-up-pu-u*), dann folgt *kamû*, darauf [*ša-l*]*à-ḳu* und [*š*]*ul-lu-ḳu*. Die zweite Kolumne ist, wie schon Supplem. Autogr. 21 bemerkt wurde, ein Duplikat von Rm. 344 (S. 22 f.). Der erste durch das Duplikat wesentlich erweiterte Abschnitt behandelt vielleicht die Wurzel שוה. Die verschiedenen Fleischsorten (Rm. 344, 3 cd ff.) sind vielleicht nach Zimmern BBR. 170 Anm. 8 *šumē* (= شوى) zu lesen. Es folgen *DA*[*M*(?)], *DAM-BANDA*, *DAM-TAB-BA* = *ša* . . . . . , wozu man vielleicht *še'itu*, *šu'etu* vergleichen kann. Das letzte Ideogramm des Paragraphen lautet wohl *SA-KIL* (*ni-gi-*[*in*]*-K*]*IL* = *ša-pi* . . . . . Im nächsten Paragraphen, der über *kabâbu* handelt, ist Z. 7 *TAR-T*[*A*]*R-RU*, Z. 10 *SU-*[*E-ÌB*]*-UR-ME*[2]), Z. 11 *S*[*U-KA*]*-BA-BU-UM* zu ergänzen.

K. 4361 (S. 22) ist Z. 1ᵃ das Ideogramm vielleicht

[1]) K. 4396 hat beide Male dafür *UZU-KUN-A*(!)*-ŠAG-GA*.

[2]) Rm. 344 hat dafür wirklich *AK*, was ein Schreibfehler ist; vgl. zum Ideogramm auch o. S. 14.

Digitized by Google

[*DUB*][1])(*du-ub*)-*DIR* = *pi-en-tum* zu ergänzen, vgl. auch Reisner Hymn. 74, 4. Z. 3 wollte ich schon ZA. 8, 383 im Hinblick auf Sch. 28 Rs. 9 (ZA. 8, 203) *dig-me-nu* lesen. Diese Lesung dürfte sich gegenüber Delitzschs *ni-me-rum* HW. 514 bewähren; denn *NI* hat auch den Lautwert *TIḲ* (Hilprecht Assyriaca 26 Anm.; vgl. II R. 48, 32 e) und *nu* ist nach den Spuren ebenso wahrscheinlich wie *rum*; also wohl: *dig-me-nu*. — Rm. 344 (S. 22) ist eben bei K. 4362 (S. 20) behandelt worden.

Sm. 12 (S. 24) Z. 19 c scheint die Lesung VR. 13, 47 *(NIK-NA-BIL-ŠI-BAR-RA)* der Lesung Thompsons vorzuziehen zu sein. Zu Z. 24 d vgl. Reisner Hymn. 92 a, 18. Z. 25 enthält vielleicht den Namen des Traumdeuters *(mupašir* [*šunâti*]); vgl. IVR. 17, 15 b: VR. 30, 13 ef.; NE. 6, 43 f.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass K. 4309 (S. 25) direkt mit K. 13618 (S. 36) zusammenpasst. Hoffentlich äussert sich das British Museum zu dieser Vermutung. Wenn sie sich bewahrheiten sollte, würden die ergänzten Zeilen der Vorderseite von Z. 3 ab lauten:

	..... *DIR*	= .....
	... (*di*(!)-*e*) *DE*	= *ditto ša u* .....
5)	*ŠU-UR*	= *še-e-ḳu ša ma* ....
	ŠU-TUR	= *ša-a-rum*
	ŠU-KUR-KUR-MA	= *ditto ša la-ab* ....
	ARATTA (Br. 9051)[2])	= *ta-nit-tum ša ša-ri* ....
	IM-ḪUL	= *im-ḫul-lum*
10)	*UD-GAL*[3])	= *me-ḫu-u*
	IM-ḪUL-A	= *ša-rum lim-nu*
	ÌB-NE-RA	= *ra-ḫa-ṣu ša e* ....
	NER-PA(*sa-ak*)-*KAN*	= *ditto ša* .....
	MA-DA-LÙ-LÙ	= *ditto ša ma*-[*a-ti*].

K. 12026 + 14106 (S. 26) ist wie schon Supplem. Autogr. 17 bemerkt wurde, ein Duplikat von K. 4378 (S. 29). Z. 9 ist

[1]) *DUB* allein ist auch *la'bu*, *li'bu*; vgl. 83, 1—18, 1335 Kol. I, 13; IIR. 35, 23 g; IV R. 19, 25 a; CT. XVII, 29, 9.

[2]) So ist jedenfalls zu lesen, d. h. *LA*(*KUR*)*M*(!)-*RU-KI*, nicht *LAM*(?)-*RU-KI*. Auch 82, 8—16, 48 a wird es durch *ta-na-da-tum* erklärt. Dieselbe Zeichengruppe ist bekanntlich auch das Ideogramm der Sintflutstadt *Šu-ru-ub-ba-ak* (CT. XVI, 36, 6).

[3]) Vgl. KB. VI, 58.

Digitized by Google

su-da-nu schon in den Corrections von Thompson in *ṣi*(!)-*da-nu* korrigiert. Z. 14 und 16 ist das wie *aš* aussehende Zeichen jedenfalls *ma* (*ṣa-ma-du*, *ma-ṣa-du*) zu lesen.

Auf K. 2061 (S. 27) hat Thompson bei der rechten Spalte der zweiten Kolumne bis Z. 6 vergessen, die abgebrochenen Stellen anzudeuten. — K. 2037 (S. 27) ist schon VR. 42 no. 4 publiziert worden, dort hat aber Pinches bei Z. 5—10 Glossen gegeben, die hier fehlen. Woher hat Pinches sie genommen? Die Ideogramme von *ašaridu* sind nach 79, 7—8, 30 und 37 (S. 33) zu ergänzen: *SAG*; *SAG-DAN*; *EN-ZI*; *A-GA-ZI*; *MAŠ*[1])-*SAG*; *PAP-SAG*.

K. 5446 A (S. 28) ist schon oben S. 14 besprochen worden. — K. 4848 (S. 28) behandelt ähnlich wie die Rückseite von K. 2034 = 80,7—91, 308 (1. Tafel der *Nabnîtu*-Serie) *ittum* und ähnliche Worte ([*inu*(?)] *ša šikâri*; *ittû*; *ema*).

K. 4378 (S. 29) ist schon S. 18 als Duplikat von K. 12026 (S. 26) behandelt worden.

K. 4580 (S. 30) ist Rs. 4 das betreffende Zeichen nicht „possibly = *SAG*“ (Thompson), sondern es ist schon von Haupt SF. 73 dem Zeichen *KIŠI* (Br. no. 9860) gleichgesetzt worden. Z. 9 ist wichtig, weil es von neuem zeigt, was wir schon aus den neubabylonischen Kontrakten wissen, dass das assyrische Zeichen *ŠIG* in neubabylonischen Texten als *TUK* erscheint. Unsere Zeichengruppe ist also dieselbe wie (*SU*)-*ŠIK*+*LAM* (d. i. *ŠEŠ*)-*SUḪ* d. i. *šappartu*, *šârtu*. Z. 12 ist Thompsons Lesung *LIG-DU-DU*(!)-[*MU*] Strassmeiers AV. 5673 vorzuziehen, da auch Rm. 338 Rs. 11 cd. dieses Ideogramm bietet[2]).

80,7—19, 307 (S. 33) ist zur Restaurierung von K. 49 (CT. XVIII, 49 f.) schon S. 13 benutzt worden.

Sm. 293 (S. 34) ist, wie schon Supplem. Autogr. 18 bemerkt wurde, auch ein Duplikat von K. 4226, ebenso wie das auf derselben Seite gegebene Sm. 54. — Sm. 1086 (S. 34) ist Z. 1 *šit*-[*tu*] zu ergänzen nach IV R. 22,6a. Auch Z. 3

[1]) Für diese Aussprache des Zeichens s. MVAG 1903, 95.

[2]) Delitzsch HW. 196 liest das fragliche Zeichen zwar richtig *DU*, das letzte aber falsch *GAB*(?) statt *MU*, das Strassmaier a. a. O. richtig gibt.

Digitized by Google

zeigt das. Leider wird wegen der schlechten Erhaltung der Erklärung (*ša ba*[?] . . . .) auch durch diese Stelle das aus S^{b} 146 bekannte Wort nicht klarer. Z. 5 f. ist wohl *muruṣ* [*libbi*] und *ḳiṣ l*[*ibbi*] zu ergänzen.

Sm. 1808 (S. 35) ist, was von Thompson übersehen ist, ein Duplikat von II R. 36 no. 3. Es vervollständigt den Text zwar kaum, zeigt aber, dass sich Thompson an einzelnen Stellen verlesen hat. Z. 13a ist [*e-mu-ḳ*]*u*(!); Z. 5b *K*[*UD-DA*]; Z. 15b *ŠI*(!)-*GU-LAL* zu lesen. Eine Verbesserung von II R. 36 no. 3 bietet vielleicht Z. 14b, wo unser *ŠÀG-T*[*UR-ŠU-TAG-GA*] mir gegenüber II R.s *KAR-TUR-ŠU-TAG-GA* den Vorzug zu verdienen scheint. — Auf Sm. 896 (S. 35) Z. 12 ist mir *i-nu* wegen *kan-nu* aus K. 40 Kol. I, 16 ff. verdächtig, trotzdem auch Strassmaier AV. 7079 ebenso liest.

K. 13618 (S. 36) ist schon oben S. 18 behandelt worden. — K. 13594 (S. 36) ist, was von Thompson übersehen ist, ein Duplikat von V R. 30 no. 2. Z. 3 bietet wohl richtiger als V R. . . . . *LAL-E*(!). Ebenso wird die Lesung von Z. 5 [*ŠU-RU-U*]*Z-ZA* der von V R. vorzuziehen sein. V R. 30,63a wird jedenfalls *UD-ZAL*(!)-*A* zu lesen sein.

Rm. 2, 40 (S. 37) behandelt auf der Vorderseite den Stamm כשׁשׁ. Z. 9 ff. ist [*KI*]-*ŠAR-RA* zu ergänzen. Die Rückseite ist auch von Delitzsch HW. 385 benutzt worden. Sie muss damals aber noch viel besser erhalten gewesen sein als jetzt. Mit der Annahme jedoch, dass das Fragment die Erklärung des Stammes לקח behandelt, wird Delitzsch nicht Recht behalten; denn Z. 3 ist gewiss zu lesen: *ŠU-TI* ⊱ *li-ḳu-*[*u*]. Es handelt sich also um *liḳû*. Z. 6 liest Delitzsch *TIG-AK-A*, Thompson *A-ḪI-GA-AK-A*. Was ist richtig? Z. 8 f. wird *DUBBIN*[1])-*AK-A* und *DUBBIN*[1])-*TAR* durch *ditto* (d. i. *liḳû*) *ša ṣ*[*u-upri*] erklärt. Z. 11b ist vielleicht (*ṣubât*)(?) *li-ḳu-*[*u*], Z. 12 f. zum Schlusse wohl *il-te-ki* zu lesen. Die Ideogramme von Z. 16ff. sind jedenfalls zu ergänzen [*Š*]*U-TÍ-A*; [*SU-TA*][2])-*KUR*; [*BIT-*][2])-*BAR-RA*; [*N*]*U-BAR-RA*.

---

[1]) So liest Delitzsch noch ohne Fragezeichen. Jetzt ist das Zeichen zum grössten Teile verschwunden.

[2]) Nach II R 9, 26 cd f.

Digitized by Google

— Rm. 342 (S. 37) gibt auf der Vorderseite eine Anzahl Ideogramme für „rufen“ (*nagâgu, šasû* oder ähnlich); z. B. Z. 6 *KA-RU-RU-TIK*; Z. 8 *KA(gu)-DE(di)*[1]).

K. 9888 (S. 39) gibt in den beiden ersten Paragraphen Pflanzennamen: [*GI*]*Š-ŠUR-*[*MAN*], *GIŠ-ZA-BA-LAM*[2]); *GIŠ-ḪAB*; *GIŠ-DAN*; *GIŠ-MEŠ*[3]). Auch von den folgenden Ideogrammen sind einige bekannt. Neu und bisher unbekannt sind die beiden aus *BIL* mit hineingesetztem *A* resp. *UD* gebildeten Zeichen Z. 8 und 12. Die Rückseite behandelt zuerst den Stamm מחץ. Der nächste Paragraph ist folgendermassen wiederherzustellen (Z. 7 ff.):

KUM = *ḫa-ša-*[*lu*]
[*ḪI*]*-UŠ* = *ditto ša* [*puḳli*]
[*TIK*]*-TIK* = *ḫuš-*[*lu*]. —

K. 11222 (S. 39) beschäftigt sich mit Wörtern wie [*kusê'u*(?)], *kîsu, kiššu* und ähnlich lautenden, berührt sich also inhaltlich mit K. 4555 (CT. XVIII, 43), ohne indes näher mit ihm verwandt zu sein. Es scheint mir sogar, als ob unser Text rein semitisch wäre und Synonyma gäbe, also nach CT. XVIII gehörte. — K. 9964 (S. 39) bietet eine Liste von Cerealien: [*Š*]*E-GUD*[4]) (Z. 2) [*Š*]*E-LUGAL*(?)[5]) (Z. 3); [*ŠE-I*]*N-NU-ḪA* (Z. 4) etc. — Auf K. 11190 (S. 39) scheint im ersten Paragraphen [*ikkillu*] ergänzt werden zu müssen; vgl. vor allem Z. 4 mit dem von Delitzsch HW. 55 b mitgeteilten Duplikat von V R. 23 no. 1. Stimmt das, so dürfte allerdings auch bei uns Z. 3 anstatt *DUBBIN* (Thompson) besser *AKKIL* (Br. no. 2708) zu lesen sein.

Auf K. 4876 (S. 40) Z. 1 liest Strassmaier AV. 7996 *A* (d. i. *mê*), nicht *ditto* (Thompson). Im übrigen vgl. S. 23 zu K. 247 (S. 42). — Auf K. 4645 (S. 40) scheint mir Z. 1 die

[1]) Die beiden Zeichen sind Glossen.

[2]) D. i. *supâlu*; vergl. CT. XVII, 38, 39 und Gudea B Kol. V, 55.

[3]) D. i. *mêsu*; vgl. ZA. 4, 431; Reisner, Hymn. 7, 35; 55, 13 etc.

[4]) D. i. *arsuppu*; vgl. GGA. 1904, 747.

[5]) Das Zeichen ist mir verdächtig. Ich vermute für *LUGAL* entweder *ELTEG* (= *nisaba*) oder *ŠEŠ* (= *šaššugu*). Die rechte Spalte ist, falls die Ergänzung von Z. 4 sich bewähren sollte, besonders im Hinblick auf Z. 4 vielleicht *eninnu* zu ergänzen. Z. 7 wird dasselbe Ideogramm wohl durch *še-in-ni*. . . . erklärt.

Digitized by Google

Lesung Thompsons *(uš)UŠ* = *ṣi-k[a-ru]* gegenüber der von V R. 12, 1 ef. *KU-MAL* den Vorzug zu verdienen. — Auf Rm. 2, 414 (S. 40) ist nach Z. 7 rechts *[napâḫu]* zu ergänzen. — K. 5803 (S. 40) ist ein von Thompson nicht beachtetes Duplikat von K. 5 Kol. IV, 1 ff. (S. 32 ff.). Daraus erhellt, dass Z. 7 das Zeichen nicht *ZUK* (Thompson), sondern *ḪAB* mit hineingesetztem *A-LAL* und dass *([a]-lal* als Glosse aufzufassen sei.

Ich glaube, dass K. 10194 (CT. XVIII, 47) sich direkt an K. 4328 (S. 41) anschliesst, also die linke obere Ecke der Tafel bildet. Ich bitte das British Museum sich zu äussern, ob meine Vermutung stimmt. Die Richtigkeit meiner Annahme vorausgesetzt, würde der Anfang von K. 4328 lauten:

NIN (?) (Br. no. 7336) = *be-e[l-tum]*
NIN-DINGIR-RA = *en-[tum]*
NIN-DINGIR-RA = *uk-kur-tum*
NU-GIG = *ḳa-diš-tum*
5) *NU-BAR* = *ṣir-ma-ši-tum*[1])
UḪ-ME-ZU(!)*-AB* = *ŠU-u*[2])
[UḪ]-ME-ŠIK-BAR-RA = *ṣu-'-u-ru.*

Kol. I, 14 wird übrigens doch wohl *muš-šu*(!)*-laḫ-ḫu* zu sein; s. o. S. 2. K. 4328 ist übrigens nicht nur ein Duplikat von Sm. 54 (S. 34), wie Thompson bemerkt hat, sondern auch von Rm. 338 (Supplem. Autogr. S. 21). Wir sind nunmehr imstande, grosse Partien der Tafel, die in mehreren Exemplaren vorhanden war, zusammenzustellen. Kol. I ist erhalten auf K. 4226 (S. 44), unbedeutende Reste des Schlusses auf Rm. 338 (Supplem. Autogr. 21). Für Kol. II s. K. 4226 = Sm. 54 (S. 34). Fortgesetzt wird der Text durch Sm. 293 (S. 34). Das Ende ist erhalten auf Rm. 338 (Dupl. K. 13571 auf S. 9). Die erhaltenen Teile der dritten Kolumne auf K. 4328 und Rm. 338 stimmen nicht überein. Das Ende der dritten Kolumne auf Sm. 54 reicht schon in die vierte Kolumne von K. 4328, das oben, wie wir eben gesehen haben, durch K. 10194 ergänzt wird. Etwas weitergeführt wird sie noch durch Kol. IV von Rm. 338. Der Schluss der vierten Kolumne wird vielleicht durch die auf derselben Seite 41 publizierten Fragmente K. 4560

[1]) S. a. OLZ. 1905, 305.

[2]) D. i. *pâšiš apsî*. Diese Priesterklasse wird auch in altbabylonischen Rechtsurkunden erwähnt; s. MAP. S. 154.

Digitized by Google

= K. 13613 gebildet. Doch lässt sich darüber kein sicheres Urteil fällen, ohne die Originale gesehen zu haben. — Die Ideogramme auf K. 4560 (S. 41) lassen sich zum grossen Teile ergänzen; vgl. z. B. Supplem. 49 etc. — K. 272 (S. 41) wird, wie ich schon ZA. 8, 383 ausgeführt habe, ergänzt durch das von Scheil ZA. 8, 201 publizierte konstantinopler Fragment Sch. 23. Doch wäre eine Nachprüfung der dortigen Lesungen erwünscht. ZZ. 2—12 lauten:

ŠE-ŠU-ḪU-US = *šu*[1]*-ma-am-tum*
ŠE-ḪUM-ḪUM-MA = *ḫum*[2]*-mu-šu*
ŠE-KAB-GAR-RA = *ša-an*[3]*-ṭu*
5) *ŠE-ZI-ZI* = *ḫar-šu*
ŠE-GIR-RA = *pa-aš-ru*
ŠE-GUR (Br. no. 10808) = *še-im ka-ri-e.*
ŠE-KIN-KAM-MA = *ditto ḫa-ma-di-ri*
ŠE-RI-RI-GA = *ditto kiṭ-ta-a-ti*
10) *ŠE-KIN-KUD-DA* = *el-du*
ŠE-(gur-gur) KIN-KIN[4]) = *ditto*
ŠE-(ur-ur) UR-UR = *ḫum-mu-mu.*

Auf K. 247 (S. 42) wird in der ersten Kolumne der Stamm מחר behandelt. Z. 20b lies *mit-ḫu-rum*, Z. 26a: *SAG-GA ḪI*[*E* (d. i. *KAN*)*-E*]*N-TUM*. Es folgt dann *šapâku*, speziell Z. 31 (*tu-ub*)*DUB* = *ditto* (d. i. *šapâku*) *ša epiri*: Hieran schliesst sich jedenfalls K. 4876 (S. 40), die zweite Kolumne beginnend. Ich halte danach Thompsons *šapâku ša ditto* (d. i. *epiri*) für besser als Strassmaiers Lesung *A* (d. i. *mê*); vgl. auch Reisner, Hymn. 121, 3a; 130, 12. Nach einer Lücke folgt der Stamm אסה. Speziell Z. 12f. lauten:

AS = *a-*[*su*][5])
[*ŠI*]*M-GIR* = *ditto.*

Es folgen *puḫḫu*, *šupîlu* und [*enû*][6]). Z. 34 ist Thompsons Lesung *pa*(!)*-du-u* jedenfalls Strassmaiers AV. 5210 *maš-du-u* vorzuziehen.

[1]) Sch. 23 falsch.: *la.*

[2]) Sch. 23: *ḫu-um.*

[3]) Sch. 23: *šam.*

[4]) Sch. 23: *UR-UR* (Br. no. 11887), aber auch mit der Glosse *gur-gur.*

[5]) Da für *ŠIM-GIR* = *asu* die Bedeutung Myrthe sicher ist, bedeutet also auch *AS* = *asu* (S[b] 2, 12; vgl. K. 8660, 3 in CT. XIX, 9) dasselbe.

[6]) Z. 24a ist nach Z. 34a jedenfalls [*S*]*I-GIŠ* zu lesen.

Digitized by Google

Das Ende der dritten Kolumne (S. 43) wird wieder durch die Rückseite von K. 4876 (S. 40) erweitert. Dass dieses Fragment hierher gehört, zeigt ganz klar die vierte Kolumne von K. 247, die den Text (Erklärung des Stammes שכן) einfach fortsetzt. Wahrscheinlich gehören beide Teile derselben Tafel an. — K. 11182 (S. 43) ist ein Duplikat von K. 2008 (CT. XVIII, 34) und ist S. 120 behandelt worden.

K. 4226 (S. 44), ein Duplikat von Sm. 54 (S. 34) und Sm. 293 (S. 34), ist oben S. 19 besprochen. Kol. II, 12a ist nach dem Duplikat Sm. 293: *LAGAR* (Br. no. 9572) zu lesen. — Von K. 4138 (S. 44) ist, wie schon Supplem. Autogr. 5 bemerkt wurde, die Vorderseite ein Duplikat von K. 4338a, Kol. IV und ergänzt die Z. 34f. wie folgt:

GIŠ-ditto-KA-AM-SI-DUN-DUN = ša šin-ni pi-ri i-ta-at . . .,
GIŠ-ditto-KA-AM-SI-SI-GA = ditto u-ḫu-si.

Die Rückseite läuft parallel mit K. 4200, 4ff. (S. 1) und ist S. 13 behandelt worden.

K. 11225 (S. 45) ist S. 11 als Duplikat von der Rückseite von K. 4323 (CT. XVIII, 37) erkannt worden.

K. 4597 (S. 46) ist nicht gut erhalten und schwer zu lesen. Von der ersten Kolumne ist nur der erste Paragraph einigermassen gut erhalten, die zweite Kolumne ist auch zum grössten Teil zerstört, aber nach ZZ. 6, 8, 9 ist es sicher, dass es sich hier um den Stamm *šarâṣu* handelt. Z. 7f. ist gewiss zu ergänzen:

U-NAG-GIM ḪE[1]-GIM-E = ki-ma ḳa-[ḳu-li][2] liš-[ru-uṣ]
GAR-AK = na-aš-[ru-ṣu].

In den folgenden Zeilen ist wohl *šin*[*ṭu*] resp. *šinṭâ*[*tu*] zu ergänzen.

79, 7—8, 285 (S. 49) scheint in dem einzigen gut erhaltenen Paragraphen die Wurzel אלל zu erklären.

Die auf S. 50 publizierten Fragmente mit botanischen Namen waren unvollständig schon CT. XIV, 29 gegeben worden. Jetzt sind sie hier in derselben Anordnung wie von mir Supplem. Autogr. 14 wiederholt worden.

---

[1]) So, d. i. *KAN*, ist gewiss statt Thompsons *I* zu lesen.
[2]) Vgl. dazu K. 4174, 7a (Supplem. Autogr. 8).

Digitized by Google

XVI.

Theorie und Praxis im altbabylonischen Recht.

Das in den Ruinen von Susa von Herrn de Morgan gefundene und von Scheil zuerst übersetzte Gesetzbuch Hammurabis hat uns neue und ungeahnte Aufschlüsse über das gesamte Rechtsleben der alten Babylonier gegeben. Der weise König hat sich, wie wir aus seiner Korrespondenz mit Sin-idinna wissen, in höchst eigener Person um die Rechtsprechung bemüht und in seinem Gesetz besonders charakteristische Fälle gesammelt, die sich auf alle möglichen Zweige der Jurisprudenz beziehen. Augenscheinlich ist er dabei von der Praxis ausgegangen und hat Entscheidungen zusammentragen lassen, die in Zukunft seinen Richtern als Richtschnur dienen sollten. So ist es denn auch gekommen, dass sein Gesetzbuch recht ungleichmässig ausgefallen ist. Nach seiner Ansicht selbstverständliche Bestimmungen sind häufig ausgefallen, aber auch wichtige Abschnitte sind kurz oder gar nicht behandelt, während widerum andere Materien bis in Kleinigkeiten durchgeführt sind.

Natürlich darf man sich nicht vorstellen, dass Hammurabi erst alle diese Gesetze erfunden und dass vor seiner Zeit ein anarchischer Zustand geherrscht hat. Babylonien stand auch schon weit früher auf einer so hohen Kulturstufe, dass der Staat ohne Recht nicht denkbar ist Zudem besitzen wir eine grosse Anzahl von Rechtsurkunden aus der Zeit vor Hammurabi. Ob dieses Recht Gewohnheitsrecht war, oder ein kodifiziertes, von einem Könige gegebenes, ist noch nicht sicher zu entscheiden. Indes finden wir, wie mir scheint, ein älteres Gesetz an einigen Stellen direkt erwähnt, wo „nach Samu-la-ilu“ d. i. doch

Digitized by Google

wohl nach dem Gesetze Samu-la-ilus Recht geschaffen wird[1]). Eine Prozessurkunde, die CT. VI, 42 a veröffentlicht ist, lautet in Umschrift und Übersetzung: 1) *a-na 100 SAR kirī gišimmarim* 2) *ša itti A-li-kum* 3) *mâr Ar-pi-um* 4) ⌈ *Ta-ku-ma-tum* 5) *mârat A-mu-ru-um* 6) *u Ra-ba-tum AMA-A-NI* 7) *i-ša-mu* 8) ⌈ *A-li-kum mâr Ar-pi-um* 9) ⌈ *Su-mu-ra-me-e* 10) *u ma-ru-šu ka-lu-šu-nu* 11) *a-na Ta-ku-ma-tim* 12) *ir-gu-mu-ma* 13) *da-ia-nu i-na bît (il)Šamaš* 14) *ar-nam i-mu-du-šu-nu-ti* 15) *ru-gu-me-šu-nu i-zu-ḫu-ma* 16) *pi-ar-ki Sa-mu-la-ilu* 17) *mi-ša-ra-am iš-ku-nu* 18) *niš (il)Šamaš (il)Marduk* 19) *u Sa-mu-la-ilu* 20) *IN-PA-NE-MEŠ* = Wegen 100 SAR Palmengarten, den von Aliku, dem Sohne des Arwe, Takumatu, die Tochter des Amuru, und ihre Mutter Rabatu, gekauft haben, haben Aliku, der Sohn des Arwe, und Sumu-rame sowie alle seine Söhne gegen die Takumatu prozessiert. Aber die Richter im Tempel des Šamaš legten ihnen Unrecht auf, verwarfen[2]) ihre Klage und schafften nach[3]) Samula-ilu Recht. Bei Šamaš, Marduk und Samu-la-ilu schwuren sie.

Ausser den eben erwähnten sog. Kontrakten besitzen wir zur Vergleichung mit dem Kodex Hammurabi noch Briefe aus derselben Zeit und einige Stellen der grammatischen Serie *ana ittišu*, die ihre Beispiele dem altbabylonischen Rechte entnimmt[4]). Aus einer Vergleichung beider mit Hammurabis Gesetzbuch ersehen wir, dass bei grossen Übereinstimmungen doch auch allerlei Diskrepanzen bestehen. Im ganzen und grossen sind die Rechtssatzungen in beiden Gruppen dieselben, zuweilen aber scheint ein älteres Recht auch durch Hammurabis Bemühungen noch nicht völlig verdrängt zu sein. Soweit man urteilen kann, repräsentieren seine Anschauungen gegenüber den früheren einen Schritt vorwärts auf dem Wege der Humanität. Vergehen und Verbrechen werden

---

[1]) Vgl. Daiches, Altbab. Rechtsurk. 26. Auch in der von Peiser KB. IV, 10 veröffentlichten Urkunde aus der Zeit des Sumu-la-ilu wird Z. 25 f. das Gesetz (*mi-ša(?)-ra-am*) des Königs erwähnt.

[2]) Von נסח, für *issuḫu*.

[3]) Diese übertragene Bedeutung von *arki* ist auch sonst bekannt; z. B. CT. VIII, 35, 8b: *pi-ar-ki zimdat šarrim* = gemäss dem Gesetze des Königs. Bei Delitzsch HW. fehlt sie.

[4]) Vgl. WZKM IV, 301 ff.

Digitized by Google

nicht mehr so hart bestraft, wirtschaftlich Schwache werden besser geschützt u. s. w.

Diesen Punkt speziell, Übereinstimmungen und Abweichungen in den altbabylonischen Urkunden einer- und im Rechtsbuche Hammurabis andrerseits aufzuzeigen, möchte ich im folgenden etwas näher ausführen. Vollständigkeit auf diesem Gebiete zu erreichen, habe ich nicht beabsichtigt. Jede neue Publikation altbabylonischer Urkunden wird neues Material bringen. Der Zukunft muss man in vielen Fällen auch noch die definitive Bestimmung der Zugehörigkeit gewisser Kontrakte zu einem bestimmten Paragraphen des Gesetzbuches überlassen. Zuweilen sind jene so allgemein und unbestimmt abgefasst, dass man ohne die Kenntnis der näheren Verhältnisse z. B. oft nicht entscheiden kann, ob es sich um die Auflösung eines Kompagniegeschäftes oder eine Erbschaftsteilung handelt etc.

Ich gehe bei meiner Arbeit in der Reihenfolge der Paragraphen des Gesetzbuches vor.

§§ 3 und 4 richten sich gegen das falsche Zeugnis. Wer falsches Zeugnis in einer Kapitalsache tut, wird mit dem Tode bestraft. Bei einem Prozess um Geld oder Getreide wird der falsches Zeugnis Ablegende zur Busse des Prozesses verurteilt. Eine derartige eidesstattliche Aussage hatte folgende Form (CT. IV, 23 a): 1) *da-ia-a-ni-im* 2) *Ibik-An-tum* 3) *maḫar* (*il*)*E-la-li-ba-ni* 4) *is-ni-ku-ma* 5) (*il*)*E-la-li-ba-ni* 6) *ni-iš šarrim it-mu-u* 7) *um-ma šu-u-ma* 8) *ŠE-GIŠ* *ŠE-BI* 9) *e-li A-si-im* 10) *lu i-šu* = die Richter[1]) brachten Ibik-Antu vor Elalibani, und Elali-bani schwur[1]) bei dem Könige folgendermassen: 30 QA .... Getreide und 40 QA .... Getreide ist Asu wirklich schuldig. Ob falsches Zeugnis übrigens immer so streng bestraft wurde, ist fraglich. In einem Adoptionsprozesse akzeptieren die Richter die Aussagen der beiderseitigen Zeugen nicht und schieben der Angeklagten noch einmal eine eidliche Klarlegung der Sachlage zu. Von einer Bestrafung der Zeugen ist aber nichts gesagt; allerdings geht aus den Akten nicht hervor,

[1]) Die Übersetzung ist noch unsicher; denn die Form *daiânim* als Nominativ Plur. ist merkwürdig, ebenso *itmū* als Singular. Einen ähnlichen Schwur beim Könige (*ni-iš šar-ri-im*) s. CT. VIII, 50 c.

Digitized by Google

wer Recht und wer Unrecht hat (CT. VIII, 12 b): 1) ⌈ *Amat-(il) Šamaš aššat*(?) *(il)Šamaš a-na Um-[mi-A]-ra-aḫ-tum* 2) *a-na TUR-UŠ ir-gu-um-ma* 3) *daianū di-nam u-ša-ḫi-zu-ši-na-ti-ma* 4) *ši-bi-ši-na a-na (il)Šamaš u (il)Rammân* 5) *a-na tu-ma-mi-tum* 6) *i-di-nu-ma ma-ḫar (il)Šamaš u [(il)Rammân iḳ-bu-u]* 7) *ki-a-am um-ma šu-nu-[ma]* 8) *ša (il)Šamaš-ga-mil u Um-mi-[A-ra-aḫ-tum TUR-UŠ]* 9) *a-na Amat-(il)Šamaš na-da-nam* 10) *la ni-du-u* 11) *u daianū ši-bi* 12) *u-ul im-gu-ru* 13) *um-ma daianū* 14) *ki-ma ši-bu IN-PA-NE-MEŠ* 15) *u at-ti a-na Nanâ* 16) *ta-ta-mi* 17) ⌈ *Um-mi-A-ra-aḫ-tum* 18) *i-na bâb Nanâ ki-a-am i[ḳ]-ba* 19) *um-ma ši-ma a-na-ku u[(il)]Šamaš-ga-mil* 20) *dup-pa-am la ni-iš-tu-ru* 21) *u TUR-UŠ-ni la ni-di-nu* 22) *niš (il)Šamaš (il)Ai (il)Marduk (il)Ib* 23) *u Ḫa-am-mu-ra-bi IN-PA-NE-MEŠ* = Die Šamašpriesterin Amat-Šamaš prozessierte gegen die Ummi-Araḫtu wegen der Adoption, und die Richter liessen sie Entscheid wissen. Ihre Zeugen liessen sie bei Šamaš und Ramman einen Eid ablegen, und vor Šamaš und Ramman machten sie folgende Aussage: Dass Šamaš-gamil und Ummi-Araḫtu die Amat-Šamaš adoptiert haben, wissen wir nicht. Aber die Richter stimmten mit den Zeugen nicht überein und bestimmten folgendes: Wie die Zeugen geschworen haben, so sollst auch du (Ummi-Araḫtu) vor der Göttin Nana schwören. Ummi-Araḫtu machte nun im Tore der Göttin Nana folgende eidliche Aussage: Ich und Šamaš-gamil haben eine Urkunde nicht geschrieben und unsere Adoption nicht verliehen. Bei Šamaš, der Ai, bei Marduk, Ib und Hammurabi schwuren sie.

In § 8 wird bestimmt, dass derjenige, welcher bewegliche Habe stiehlt, den 30- resp. 10-fachen Ersatz zu leisten habe und im Unvermögensfalle, die Schuld zu bezahlen, getötet werden solle. Ähnliche Bestimmungen sind auch in §§ 253 ff. getroffen. In praxi scheint auch hier ein milderes Verfahren beliebt worden zu sein. In einem Prozess wird z. B. erwiesen, dass jemand ein Stück Land gestohlen habe, und trotzdem wird es ihm nur abgenommen; von einer Bestrafung verlautet nichts (CT. VIII, 6 b): 1) *a-na* 200 *SAR eḳlim* 2) *lib-ba* 800 *SAR eḳlim* 3) *ša (il)Ai-ku-zu-ub-ma-tim aššat*(?) *(il)Šamaš* 4) *mârat Ṣi-li-Upî (KI)* 5) *A-li-ta-li-mi mâr I-tur-aš-du-um* 6) *iš-ri-ku-ma i-ku-lu* 7) ⌈ *(il) Ai-ku-zu-ub-ma-tim aššat*(?) *(il)Šamaš* 8) *daianē Bâb-ili*

Digitized by Google

(*KI*) 9) *daianē Sippar*(*KI*) 10) *im-ḫu-ur-ma* 11) *daianū a-pi-ti-ša i-mu-ru-ma* 12) . . . . *an* (*al*)*Ḫal-ḫal-la*(*KI*) 13) [*ina maḫar*] *ši-bu-ut ali*(*KI*) 14) [*ukin*(?)]-*nu ki-ma 200 SAR eḳlim* 15) ⌈ (*il*) *Ai-ku-zu-ub-ma-tim-ma* 16) *iḳ-bu-ma* 17) *200 SAR eḳlim ga-du bi-ir-tim* 18) *a-na* (*il*) *Ai-ku-zu-ub-ma-tim* 19) *mârat Ṣi-li-Upi*(*KI*) 20) *u-bi-ir-ru-ma id-di-nu* 21) *UKUR-ŠU u-ul i-ta-ar-ma* 22) ⌈ *A-li-ta-li-mi* 23) *u-ul i-ra-gu-mu* 24) *niš* (*il*)*Šamaš* (*il*)*Ai* (*il*)*Marduk* 25) *u Sa-am-su-i-lu-na it-mu-u* = Wegen 200 SAR Feld von 800 SAR Feld, die der Šamašpriesterin Ai-kuzub-mati, der Tochter der Ṣili-Upi, gehören und die Ali-talimi, der Sohn des Itur-ašdu[1]), gestohlen und in Nutzniessung genommen hatte, ging die Šamašpriesterin Ai-kuzub-mati die Richter von Babylon und die Richter von Sippar an. Die Richter prüften ihre Angelegenheit und [stell]ten(?) sie [im Tor?] von Ḫalḫalla [vor] den Zeugen der Stadt auf. Da diese aussagten, die 200 SAR gehörten der Ai-kuzub-mati[2]), sprachen sie die 200 SAR Feld nebst dem festen Hause(?)[3]) der Ai-kuzub-mati zu und gaben (es) ihr. Niemals wird Ali-talimi prozessieren oder Ungültigkeitsklage anstrengen. Bei Šamaš, der Ai, Marduk und Samsu-iluna schwuren sie. Schliesslich ist es ja auch kaum etwas anderes als Diebstahl, wenn jemand Getreide erhält, um dafür Wolle zu liefern, aber seinen Verpflichtungen nicht nachkommt (CT. VIII, 33 a): 1) *3000 ḲA ŠE GIŠ-BAR* (*il*)*Šamaš* 2) *ša a-na šim šipâtim* 3) ⌈ (*il*)*Sin-na-di-in-šu-mi* 4) *mâr* (*il*)*Na-bi-um-MA-AN-SUM* 5) *a-na* (*il*)*Sin-e-ri-ba-am mâr A-pi-il-*(*il*)*Sin* 6) *id-di-nu-ma* 7) ⌈ (*il*) *Sin-e-ri-ba-am* 8) *šipâte a-na* (*il*)*Sin-na-di-in-šu-mi* 9) *mâr* (*il*) *Na-bi-um-MA-AN-SUM* 10) *la id-di-nu* = 3000 QA Getreide vom Tempelschatz des Šamaš, die als Kaufpreis für Wolle Sin-nadin-šum, der Sohn des Nabu-idinna, dem Sin-eriba, dem Sohne des Awil-Sin, gegeben, während indes Sin-eriba die Wolle an Sin-nadin-šum, den Sohn des Nabu-idinna, nicht geliefert hatte. Aber auch hier hört man nichts von einer Bestrafung

---

[1]) Vgl. Ranke, Early bab. person. nam. 112.

[2]) Vielleicht ist anstatt des unsicheren ⌈ besser *ša* zu lesen. Die ganze Stelle ist wegen der Defekte des Textes nicht ganz sicher.

[3]) Noch heute wird im Iraq ein festes Landhaus ein Schloss (*qaṣr*) genannt.

Digitized by Google

des Säumigen, sondern nur, dass ihm das Getreide entzogen[1]) und ein anderer Mann mit der Lieferung der Wolle betraut sei.

In den Paragraphen 9—11 handelt es sich um gestohlenes Gut, das an einem andern Orte auftaucht. Wenn der Käufer nachweisen kann, dass er es durch Vertrag und Zeugen gekauft hat, wird der Verkäufer als Dieb hingerichtet. Wenn er es nicht nachweisen kann, wird der neue Besitzer als Dieb getötet. Wenn der erste Besitzer keine Zeugen für seine Behauptungen beizubringen vermag, verfällt er als Verleumder selbst der Todesstrafe. Man ersieht hieraus, wie notwendig es war, ein Geschäft nur auf Grund eines schriftlichen Vertrages und vor Zeugen abzuschliessen. Für den Fall, dass die Tafel abhanden kam, war es daher, um grossen Unannehmlichkeiten zu entgehen, notwendig, eine den Sachverhalt klarlegende Urkunde vor Zeugen abzufassen. So hatte augenscheinlich Ikun-bi-Sin ein Geschäft mit Šeru-uawir abgeschlossen und diesen befriedigt, dann aber die Urkunde verloren. Er setzt nun eine Urkunde auf des Inhalts, dass die Iltani, jedenfalls die Rechtsnachfolgerin des Šeru-nawir, keine Ansprüche an ihn habe (CT. VIII, 32 c): 1) *dub-bi* 2) *ši-ma-tim* 3) *ša* (*il*)*Še-rum-na-pi-ir* 4) *ša itti*(?) *I-ku-un-bi-*(*il*)*Sin* 5) *i-il-li-a-am-ma* 6) *ḫi-bi* *UKUR-ŠU a-na nu-ma-tim* 7) *ša ma-aḫ-ra-at* 8) *u dub-bi* (*il*)*Še-rum-na-pi-ir* 9) *Il-ta-ni* 10) *mârat Mâr-Sippar*(*KI*) 11) *a-na I-ku-un-bi-*(*il*)*Sin* 12) *u-ul i-ra-gu-um* 13) *niš* (*il*)*Šamaš* (*il*)*Marduk u Sa-am-su-i-lu-na šarrim* 14) *it-ma* = Wenn die Urkunde über den Verkauf, der zwischen Šeru-nawir und Ikun-bi-Sin stattgefunden hat, (irgendwo) auftauchen sollte, so gilt sie als vernichtet. Niemals soll wegen des Vermögens, das sie erhalten hat, noch wegen der Urkunde des Šeru-nawir die Iltani, die Tochter des Mar-Sippar, gegen Ikun-bi-Sin prozessieren. Bei Šamaš, Marduk und dem Könige Samsu-iluna schwuren sie. CT. VIII, 19 a behandelt einen an ein verlornes Schriftstück sich anschliessenden Prozess. Ähnliche Verhältnisse wie die in § 9—11 behandelten liegen auch dem Prozesse CT. II, 47 zugrunde. Dort behaupten

[1]) Z. 11) *ga-ti* (*il*)*Sin-e-ri-ba-am* 12) *mâr A-pi-il-*(*il*)*Sin* 13) *na-as*(*!*)-*ḫu*(!)-*um-ma*. Diese Lesung der unsicheren Zeichen wird durch CT. VIII, 38, 23 c: *ga-tam iz-zu-ḫu* . . . . sehr wahrscheinlich gemacht. Die Bedeutung ist nur erraten.

Digitized by Google

mehrere Leute, die Amat-Šamaš hätte ihr Haus gar nicht ihrer Tochter Marat-Sin-eriba vermacht, sondern diese hätte erst nach dem Tode der Mutter die Urkunde selbst geschrieben: (11) *mi-im-ma Amat-(il)Šamaš bîtam u-ul id-di-na-ki* 12) *u dup-pa-am u-ul iš-tu-ra-ki-im* 13) *i-na mi-tu-ti-ša-a-ma* 14) *at-ti-i-ma ta-aš-tu-ri*). Durch die Zeugenaussagen wird aber bewiesen, dass Amat-Šamaš tatsächlich noch bei Lebzeiten ihrer Tochter das Geschenk gemacht habe (22) *ši-bu-ša u ši-ba-tu-ša* 23) *ša i-na bu-ul-ti-ša-a-ma* 24) *bîtam id-di-nu u dup-pa-am iš-tu-ru iḳ-bu-u*). Von einer Bestrafung der Verleumder ist aber auch hier nicht die Rede. Sie werden mit ihrer Klage nur abgewiesen.

Zu § 21, worin bestimmt wird, dass der Einbrecher vor dem Loche, wo er eingebrochen ist, getötet werden solle, vgl. die Aussage des Gefangenen in dem Briefe CT. II, 19, 32 (vgl. Montgomery, Briefe S. 9): *u-ul i-na bi-il-ši ka-aš-da-a-ku* = nicht infolge eines Einbruches bin ich gefangen genommen. Also ist auch hier die Praxis meist laxer wie die Theorie; auch Einbrecher werden nicht immer mit dem Tode bestraft, sondern werden nur gefangen gesetzt.

§§ 26 ff. handeln von dem Soldaten, seinen Rechten und Pflichten; dass er keinen anderen für sich mieten darf, widrigenfalls er getötet wird und sein Stellvertreter (*mu-na-ag-gi-ir-šu*) sein Hab und Gut nimmt; was mit seinem Lehen für den Fall seiner Gefangenschaft geschieht etc. Vgl. zum *rid ṣabê* die Studie von Daiches ZA. XVIII, 202 ff. und ib. 398 f.

§ 32 betrifft den Loskauf eines *rid ṣabê* aus der Sklavenschaft. Daraus folgt, dass auch jeder andere Sklave die Freiheit durch Loskauf erlangen konnte, was in Hammurabis Gesetz nicht express gesagt ist, was andererseits wieder voraussetzt, dass der Sklave ein peculium haben konnte. Die Freiheit wurde erlangt entweder durch Freilassung von seiten des Herren unter der Bedingung, dass der Sklave eine lebenslängliche Rente zu zahlen hatte, oder durch Loskauf *(iṭṭiru)*[1]. Für beide Arten finden sich Beispiele in den Kontrakten. I. (CT. IV, 42a): 1) ▼ *Zu-ga-gu-um MU-NI-IM* 2) *mâr (il)Sin-a-bu-šu*

[1]) Dieser Ausdruck war schon aus der Serie *ana ittišu* bekannt. Er findet sich in unserem Paragraphen auch in Hammurabis Gesetz (Kol. 11, 37).

Digitized by Google

3) *u Um-mi-ṭâ-ba-at* 4) ⌜(*il*)*Sin-a-bu-šu AD-DA-NI* 5) *pu-su* (d. i. *pûtsu*) *u-li-il* 6) *a-di* ⌜(*il*)*Sin-a-bu-šu AD-DA-NI* 7) *ba-al-tu* 8) *Zu-ga-gu-um DU-NI i-ta-na-ši-šu* 10) *a-na pi-ar-ki-at û-mi* 11) *e-li* ⌜ *Zu-ga-gu-um* 12) *mâr* (*il*)*Sin-a-bu-šu* 13) ⌜ *Nu-tu-ub-tum aššat*(?) (*il*)*Šamas* 14) *u Na-bi-*(*il*)*Sin SIS-NI* 15) *mârū* (*il*)*Sin-a-bu-šu* 16) *mi-im-ma e-li* 17) ⌜ *Zu-ga-gu-um* 18) *a-ḫi-šu-nu u-la i-šu-u* 19) *niš* (*il*)*Šamaš* (*il*)*Marduk* 20) *u Su-mu-la-ilu šarrim* 21) ⌜(*il*)*Sin-a-bu-šu AD-DA* 22) *NE-NE-IN-PA* = Einen (Sklaven) namens Sugagu, den (Adoptiv)sohn des Sin-abušu und der Ummi-ṭabat, hat sein Vater Sin-abušu freigelassen (wörtlich: seine Seite gereinigt). Solange sein Vater Sin-abušu lebt, soll sein Sohn Sugagu ihn unterhalten. In Zukunft sollen an Sugagu, den Sohn des Sin-abušu, die Šamašpriesterin Nutubtu und ihr Bruder Nabi-Sin, die Kinder des Sin-abušu, keinen Anspruch haben. Bei Šamaš, Marduk und dem Könige Sumu-la-ilu beschwor es der Vater Sin-abušu. Dieser technische Ausdruck *pûtam ullulu* oder *ullulu* allein kommt noch häufig in der Bedeutung „freigeben" vor (CT. VIII, 29, 3b; 48, 5, 14a; VATh. 750, 5)[1]. An einer andern Stelle lässt eine Frau zwei Mädchen für den Sonnengott frei, d. h. wohl, sie stiftet sie ihm (vgl. § 181), fügt aber trotzdem die Bestimmung hinzu, dass diese sie unterhalten sollen (CT. VIII, 29a): 1) *duppu Nanâ-um-mi* 2) *u A-ḫa-ta-ni* 3) *mārâti*[2] *In-na-ba-tum* 5) *mârat Bur-ur-*(*il*)*Sin* 6) *a-na* (*il*)*Šamaš u-li-il-ši-na-ti* 7) *a-di In-na-ba-tum ba-al-ṭi-at* 8) *Nanâ-um-mi u A-ḫa-ta-ni* 9) *i-ta-na-aš-ši-ši-ma* 10) *pi-ar-ki In-na-ba-tum um-mi-ši-na* 11) *i-na mârē A-ḫu-ši-na ma-ma-an* 12) *mi-im-ma e-li-ši-na mi-im-ma* 13) *u-la i-šu niš* (*il*)*Šamaš* (*il*)*Ai* 14) *niš* (*il*)*Marduk u A-pil-Sin* 15) *IN-PA-NE-EŠ* = Urkunde. Nana-ummi und Aḫatani, die (Adoptions)töchter der Innabatu, der Tochter des Bur-Sin, hat diese dem Šamaš freigegeben. Solange Innabatu lebt, sollen Nana-ummi und Aḫatani sie unterhalten. Nach dem Tode ihrer Mutter Innabatu soll niemand von den Söhnen des Aḫušina einen Anspruch an sie haben. Bei Šamaš und Ai, bei Marduk und Apil-Sin schwuren sie.

---

[1]) S. Peiser KB IV, 14, I, wo zu lesen ist: *u*(!)-*li-il*(!)-*šu-nu-ti*.

[2]) So ist zu verbessern. Jedenfalls liegt nur eine Unachtsamkeit des Schreibers vor.

Digitized by Google

II. Vom Sklavenloskauf durch Geld ist in einem Vertrage die Rede, worin ein Mann vom Sonnengotte Geld borgt, um es seinem früheren Herrn zum Loskauf zum geben[1]) (CT. VI, 40 c): 1) $^1/_8$ *ma-na 4 šiḳil* [*kaspim*] 2) *eš-ri-tum itti* (*il*)[*Šamaš*] 3) ⌈ *Ki-šu-šu-u* 4) *ŠU-BA-AN-TI* 5) *a-na Ilu-a-bi* 6) *a-na ip-te-ri-šu* 7) *i-di-in* 8) *UD-EBURU še-am* 9) *a-na* (*il*)*Šamaš* 10) *i-na-di-in* = $^1/_8$ Mine 4 Sekel [Silber] vom Zehnten hat vom [Sonnengotte] Qišu-šu geborgt und dem Ilu-abi zu seinem Loskaufe gegeben. Zur Erntezeit wird er (die Schuld in) Getreide dem Sonnengotte abgeben.

Die §§ 43, 44 (vgl. 62 f.) bestimmen die Bussen, die der Mieter eines Feldes zu zahlen hat, falls er es nicht pflichtmässig bestellt: wenn es Kulturland ist, soll er dem Besitzer Getreide nach der Ernte des Nachbargrundstückes (? oder: gemäss seinem Flächeninhalte?), wenn es Ödland ist, soll er von 1800 SAR Feldes 3000 QA Getreide bezahlen. Wenn der letzte Satz der Höhe der Miete für unkultiviertes Land entsprechen sollte, so ist zu bemerken, dass diese Höhe in Praxi in Sippar wohl kaum erreicht ist. Möglich ist es aber auch, dass diese hohe Summe zur Bestrafung der Faulheit der Mieter gewählt ist. Als Miete erzielte man selbst für Kulturland meist nur 1800 QA von 1800 SAR Feld (MAP. no. 74; CT. II, 8, 10), höchstens 2400 QA (CT. II, 32, 20). Von Ödeland, das erst in Kultur zu bringen war (*puttū*) natürlich weniger. Die Stelle CT. II, 8, 21 ff. ist leider nicht ganz klar[2]); wenn man sie nach Paralleltexten verbessern wollte, müsste man etwa lesen: 21) *ša 200* (!) *SAR eḳlim KANKAL* 22) *100* (!) *SAR-E* (!) *60 ḲA GIŠ-BAR* (*il*)*Šamaš* 23) *bilat eḳlim NI-RAM-E* = von den 200 SAR Brachland wird er nach der Norm von je 100 SAR 60 QA dem Tempelschatz des Šamaš als Feldmiete zumessen. Dieselbe Miete für Brachland findet sich auch MAP. no. 75, 13 (sic!); CT. IV, 14, 12 a; CT. VIII, 7, 22 a; etwas höher ist sie CT. VIII, 3, 4 b; vgl. 20 b, wo für 100 SAR 80 QA oder für 450 SAR 360 QA bezahlt werden.

In § 46 (vgl. § 60; 64) wird die Art der Miete erwähnt,

[1]) Diese Auffassung scheint mir der von mir AO. 7, 9 f. gegebenen gegenüber den Vorzug zu verdienen. Möglich ist jene aber auch.

[2]) Deshalb stimmt auch die Übersetzung AO 7, 13 nicht genau.

Digitized by Google

dass der Besitzer eines Feldes einen Bauern zu seiner Beackerung einsetzt, wofür gewöhnlich der erste $^2/_3$, der andere $^1/_8$ des Ertrages nimmt. Dass dieses Kompagniegeschäft im alten Babel existierte, wusste man schon aus der Serie *ana ittišu* (II R. 15, 43 cdff.). Es haben sich aber auch Urkunden erhalten, die sein Vorhandensein beweisen. MAP. no. 72: 1) *400 SAR eḳlim* 2) *i-ta eḳli A-da-ia* 3) *u i-ta eḳli Ša-(il)Rammân* 4) *itti Ibku-Ša-la* 5) *mâr Ilu-šu-ba-ni* 6) ▼ *Upi(KI)-ma-gir* 7) *mâr Nara-am-ì-lì-šu* 8) *eḳlam a-na ša-lu-uš-tim* 9) *u-še-zi* = 400 SAR Feld, einerseits neben dem Felde des Adaia, andrerseits neben dem des Ša-Ramman gelegen, hat von Ibku-Šala, dem Sohne des Ilušu-bani, Upi-magir, der Sohn des Naram-ilišu, gegen Drittel-Anteil gemietet. MAP. no. 77: 1) *600 SAR eḳil bi-ria-tum* 2) *UŠ-SA-DU Arad-i-lì-šu* 3) *eḳil Ì-lì-i-mi-it-ti* 4) *itti Ì-lì-i-mi-it-ti* 5) *Ka*(?)*-mu*(?) *mâr Zi-na-tum* 6) *a-na ša-lu-uš* 7) *IB-TA-UD-DU* 8) *i-ša-ka-ak i-ši-bi-ir* 9) *u i-ir-ri-iš* = 600 SAR Ackerland, neben dem (Felde) des Arad-ilišu belegen, das Feld des Ili-imitti, hat von Ili-imitti Kamu(?), der Sohn des Sinatu, auf Drittel-Anteil gemietet. Er wird es pflügen, beackern und bestellen. Eine Quittung über den Anteil des Erlöses des aus solchem Betriebe verkauften Getreides mag uns in MAP. no. 29 erhalten sein: 1) *15 šiḳil kaspim* 2) *ša er-bu kirim* 3) *itti Ṣi-lì-Nanâ* 4) ▼ *Ì-lì-ip-pa-aš-ra-am* 5) *li-e-ku* 6) *li-ib-ba-šu* 7) *ṭâ-ab* = 15 Seckel Silber vom Erlöse aus dem Garten hat von Ṣili-Nana Ili-ippašra erhalten. Er ist befriedigt.

§ 53 enthält die Bestimmung, dass der Besitzer eines Kanals für den durch seine Unachtsamkeit veranlassten Schaden vermittelst Dammbruches verantwortlich sein sollte. Die künstliche Bewässerung des Bodens war eine Hauptfrage im alten Babylonien. Bei Verträgen wird daher häufig angegeben, ob das Wasser aus eigenen oder fremden Kanälen herbezogen werden solle; z. B. CT. IV, 10, 11: *i-na nam-kar ra-ma-ni-šu me-e i-ša-at-ti* = er wird aus einer eigenen Kanalanlage Wasser beziehen; CT. VIII, 23, 4c: *i-na ma-aš-ki-tim ša (il)Nannar-MA-AN-SUM i-ša-ki-i* = von dem Kanal des Nannar-idinna wird er sein Wasser beziehen; vgl. auch CT. II, 5, 10 ff.; 7, 8 und dazu Daiches, Altb. Rechtsurk. 46 Anm. CT. IV, 16 b schenkt ein Mann zwei Frauen einen Kanal zur gemeinsamen

Digitized by Google

Benutzung: 5) ⌈ *la-šu-bu-um* 6) *a-na* (*il*)*Ai-tal-lik mârat Bur-Sin* 7) *id-di-in* ⌈(*il*)*Ai-tal-lik* 8) *u Un-nu-ba-tum me-*[*e*] *i-ša-at-ti-a-a*[*m*] = (den Kanal) hat Jašubu der Ai-tallik, der Tochter des Bur-Sin, geschenkt. Ai-tallik und Unnubatu sollen das Wass[er] daraus entnehmen. Im allgemeinen, wird man annehmen können, haben mehrere Besitzer einen Kanal gehabt, den sie gemeinsam unterhalten mussten. Dieselbe Verpflichtung haben auch die Besitzer einer zwei Grundstücke trennenden Mauer[1]). CT. IV, 22 b: 1) *igâr dal-ba-na* 2) *ša Na-ka-rum mâr Ib-ni-*(*il*)*Mar-tu* 3) *u Ru-ut-tum aššat*(?) (*il*)*Šamaš* 4) *mârat Ibiḳ-*(*il*)*Eš-ḫi-ra* 5) ⌈ *Ru-ut-tum aššat*(?) (*il*)*Šamaš i-ib-bi-eš* 6) *gu-šu-ri-šu-nu mi-it-ḫa-ri-iš* 7) *u-um-ma-du* 8) *a-ḫu-um a-na a-ḫi-im* 9) *u-ul i-ra-ga-am* 10) *niš* (*il*)*Šamaš* (*il*)*Marduk* 11) *u Ḫa-am-mu-ra-bi LUGAL-E* 12) *IN-PA-NE-EŠ* = die . . . . .[2]) Mauer, die dem Nakaru, dem Sohne des Ibni-Martu, und der Šamašpriesterin Ruttu, der Tochter des Ibiq-Ešḫira gehört, soll (auch) die Šamašpriesterin Ruttu unterhalten. Ihre Balkenlagen sollen sie gemeinsam aufstellen. Einer soll mit dem andern nicht prozessieren. Bei Šamaš, Marduk und dem Könige Hammurabi schwuren sie. CT. IV, 37 d: 1) *igârum ša ita bît* (*il*)*Šamaš-în-ma-tim* 2) $^1/_2$ *GAR 3 ammatu UŠ* 3) *igâr dal-ba*(?) *ša E-ri-iš-ti-*(*il*)*Ai* 4) *mârat Zi-li-lum* 5) *u* (*il*)*Šamaš-în-ma-tim* 6) *a-ḫu-um ma-la a-ḫi-im* 7) *gu-šu-ri-šu* 8) *u-ka-an* = bei der Mauer neben dem Hause des Šamaš-in-mati, $^1/_2$ GAR und 3 Ellen lang, der . . . . Mauer[3]), die der Erišti-Ai, der Tochter des Zililu, und dem Šamaš-in-mati gehört, wird einer wie der andere ihre Balken anlegen.

In den uns nur sehr fragmentarisch erhaltenen Abschriften der Gesetze Hammurabis, aus der Zeit Asurbanipals, die die Lücke hinter § 65 ausfüllen, werden hauptsächlich Mietsangelegenheiten erörtert. Hier werden jedenfalls auch die uns

[1]) Vgl. auch §§ 232 ff., wonach der Baumeister die Verpflichtung hat, ein von ihm nicht gutgebautes Haus, das eingestürzt ist, aus eigenen Mitteln wieder aufzubauen (*i-ib-bi-eš*), oder eine umgefallene Mauer aufzuführen (*udannan*).

[2]) Vielleicht ist mit diesem Worte das aus Nebuk. EIH. III, 52 her bekannte noch unerklärte *da-al-ba-na-a-ti* zu kombinieren.

[3]) Ob auch hier nach dem vorigen Texte *dal-ba-*[*na*] zu lesen ist?

Digitized by Google

schon aus der Serie *ana ittišu* (IIR. 15, 9 ab ff.) her bekannten Bestimmungen gestanden haben, dass der Mieter die Reparaturen am gemieteten Hause selbst zu bezahlen habe. Ein altbabylonischer Vertrag lehrt uns auch diese Tatsache (CT. VIII, 23b): 1) *bîtum ma-la ba-zu-u* 2) *bît A-pi-il-(il)Sin daianim mâr (il)Sin-be-el-ap-lim* 3) *u (il)Sin-im-gur-an-ni mâr Ilu-šu-ib-ni*[1]) 4) *itti A-pi-il-(il)Sin daianim mâr (il)Sin-be-el-ap-lim* 5) *u (il)Sin-im-gur-an-ni mâr Ilu-šu-ib-ni*[1]) 6) *be-lu bîti* 7) ⌈ *(il)Sin-i-ki-ša-am DUB-SAR* 8) *a-na aš-ša-bu-tim*[2]) *a-na KA-SAR* 9) *a-na šattim 1 KAN u-še-ṣi* 10) *KA-SAR šattim 1 KAM-MA* 11) *5 šiḳil kaspim NI-LAL-E* 12) *u-ra-am i-si-ir*[3]) 13) *a-su-ur-ra-am u-da-an-na-an* 14) *mu-še-zu-šu ma-na-aḫ-ta-šu i-te-ip-ša* 15) *libbi*[4]) *KA-SAR bîti-šu-nu 2 šiḳil kaspim ma-aḫ-ru* = ein Haus samt Zubehör (?), das Haus des Richters Awil-Sin, des Sohnes des Sin-bel-apli, und des Sin-imguranni, des Sohnes des Ilušu-ibni, hat von dem Richter Awil-Sin, dem Sohne des Sin-bel-apli, und dem Sin-imguranni, dem Sohne des Ilušu-ibni, den Herren des Hauses, der Schreiber Sin-iqiša zum Bewohnen gegen Miete auf ein Jahr gemietet. Als seinen Mietspreis für ein Jahr wird er 5 Sekel Silber bezahlen. Das Dach soll er in guten Zustand bringen (?)[5]) und die Grundmauern ausbessern; denn sein Mieter hat für seine Unterhaltung (?) zu sorgen. Von der Miete ihres Hauses haben sie 2 Sekel erhalten.

In den Paragraphen 100—107 werden die Bestimmungen auseinandergesetzt, unter denen ein Handlungsreisender die von einem Gross-Kaufmann überantworteten Waren (oder Geld zum Kaufe dazu) absetzen darf, inwiefern er ersatzpflichtig ist etc. Die Verfügungen gehen im Gesetze sehr in das Detail, in den Kontrakten haben sich bis jetzt, soweit ich sehe, keine Be-

[1]) Im Text scheint beide Male *Ilu-ka(?)-ib-ni* zu stehen. Ranke a. a. O. 158 wird aber wohl Recht haben mit seiner Lesung.

[2]) Die Zeichen sind ganz unsicher. Ich glaube aber, dass meine Konjektur sich bewähren wird.

[3]) Es scheint nichts zwischen *si* und *ir* zu fehlen.

[4]) So wird jedenfalls statt des unsicheren *u* zu lesen sein.

[5]) *isir* steht, wie schon Delitzsch HW. 311 bemerkt, für *išširr*. Nur ist mir I, 1 von ישר bisher nicht in transitiver Bedeutung bekannt. Diese Zeilen sind vielleicht zur Ergänzung von IIR. 15, 9 ab f. zu verwerten; indes scheinen die Ideogramme dazu nicht recht zu stimmen.

Digitized by Google

stätigungen dafür gefunden. Einige Abmachungen, in denen Geld oder andere Dinge zum *girru* oder *ḫarrânu* (d. i. Handelunternehmung ausserhalb der Stadt) geliehen werden, scheinen mir allerdings hierher zu gehören. Nur ist auffallend, dass in allen Fällen von einem Gewinnanteil des Verleihers gar nicht die Rede ist. Vgl. CT. IV, 30d: 1) *1 šiḳil kaspim a-na šîmi 180 ḲA* 2) *3 šiḳil kaspim* 3) *ša Zu-za-nu mâr Na-i-mu* 4) *elī A-ap-pa-a mâr E-di-šu* 5) *i-šu-u* 6) *a-na e-ri-ib gi-ir-ri-šu* 7) *180 ḲA u 3 šiḳil kaspim* 8) *a-na na-ši ka-ni-ki-šu i-na-ad-di-in* = 1 Sekel Silber zum Kaufe von 180 QA Getreide und 3 Sekel Silber hat Zuzanu, der Sohn des Naimu, an Appa, den Sohn des Edišu, geliehen. Bei Beendigung seiner Geschäftsreise wird er 180 QA Getreide und 3 Sekel Silber dem Träger seines Schuldscheines wiedergeben. VATh. 701: 1) *2½ ma-na 9 šiḳil kaspim* 2) *a-na ḫarrân (nâr)UD-KIB-NUN-KI* 3) *u 1 (iš)elip* ⟨⟩ *ŠE-GUR*[1]) 4) *šîm ½ ma-na kaspim* 5) *ša (il)Marduk-na-ṣi-ir PA-ŠU-1* 6) *a-na ga-bi-e Arad-(il)Ki(?)-mu(?)* . . . . 7) *Arad-AB-AB mâr (il)Sin-a-ḫi-i-din-nam* 8) *u A-ba-tum mâr I-din* . . . . 9) *ŠU-BA-AN-TI-[MEŠ]* 10) *i-na ša-la-am gi-ir-r[i-šu-nu]* 11) *kasap il-ku-u (iš)elip* ⟨⟩ *[ŠE-GUR]* 12) *i-ip-pa-lu-[ma]* 13) *ne-me-el-šu-nu ba-ši-a-a[m]* 14) *mi-it-ḫa-ri-iš i-zu-uz-zu* = 2½ Minen 9 Sekel Silber zu einer Geschäftsreise auf dem Euphrat, sowie ein Schiff von 15 Tonnen Inhalt im Preise einer halben Mine Silber haben vom Barbier Marduk-naṣir auf Befehl des Arad . . . . Arad-AB-AB[2]), der Sohn des Sin-aḫi-idinna, und Abatu, der Sohn des Idin . . . . (?), geborgt. Bei Beendigung ihrer Geschäftsreise werden sie das Geld, das sie geborgt haben, und das Schiff von 15 Tonnen wiedergeben und ihr Vermögen, soviel da ist, gleichmässig teilen. Vgl. auch Peiser KB. IV, 44 no. III, wo ein Schreiber einem Geschäftsreisenden den Auftrag gibt, ihm für ⅛ Mine einen Sklaven[3])

[1]) Für diese Schiffssorten s. K. 4338a Kol. VI, 15 ff., wo Z. 20 unser Schiff als *elip ḫa-meš-še-rit gur-ri* erklärt wird.

[2]) Der *AB-AB* ist ein Festtag; nach dem von Pinches PSBA 1904 Febr. publizierten Text ist seine semitische Aussprache *ešešu*.

[3]) Der Sklave sollte aus *Su-ri* (d. h. Mesopotamien) stammen und hellfarbig sein. Sonst waren in dieser Zeit besonders hellfarbige Sklaven aus Gutium begehrt; vgl. MAP. no. 4, das auch hierher gehört, insofern

Digitized by Google

mitzubringen. CT. II, 28 wiederum lösen zwei Leute ihr Kompagniegeschäft, das sich auch auf auswärtige Unternehmungen erstreckte, auf: 6) *kasp-am ba-ab-tam SAG amtam u SAG ardam* 7) *ša ḫa-ra-nim u li-bi a-li-im* 8) *mi-it-ḫa-ri-iš i-zu-zu* = den Rest des Vermögens, weibliche und männliche Sklaven, von den Unternehmungen ausserhalb und in der Stadt teilten sie gleichmässig.

Zu den §§ 108ff., in denen von den gefährlichen Verbrecherkneipen gehandelt wird, ist zu erwähnen, dass auch bei einem Hausverkauf erwähnt wird, es befände sich in ihm ein Bierhaus (MAP. no. 35). Der Besuch solcher Häuser galt im alten Babylon als unanständig (s. ib. S. 122).

Die §§ 114ff. traktieren die Schuldhaft. Ihr Vorhandensein scheint auch durch die Rechtsurkunden bewiesen zu werden. Wenigstens befindet sich bei der Zession einer Schuld vom Vater an den Sohn die Bemerkung, dass man jenen darum nicht gefangen setzen dürfe. Andererseits scheint daraus hervorzugehen, dass man Schulden halber die Freiheit verlieren konnte. CT. IV, 22a: 1) *6 šiḳil kaspim* 2) *ša (il)Sin-i-din-nam* 3) *2 šiḳil (il)Samaš-ṣulûlu-ni*[1]) *1 šiḳil A-bu-wa-ḳar* 5) *9 šiḳil kaspim an-ne-tu*(?)[2]) 6) *ša ḫu-bu-li* 7) *A-ḫu-ši-na* 8) *a-na A-pi-il-ilu DU-NI* 9) *i-zu-uz-zi* 10) *u-ul i-tu-ru-ma* 11) *be-el ḫu-bu-li-šu* 12) *A-ḫu-ši-na AD-NI-šu*[3]) 13) *u-ul i-ṣa-ba-tu* = 6 Sekel Silber gehörend dem Sin-idinna, 2 Sekel gehörend dem Šamaš-ṣulululi, 1 Sekel gehörend dem Abu-waqar, diese (?) 9 Sekel verzinsliches Darlehen hat Aḫušina an seinen Sohn Awil-ilu zediert. Seine Gläubiger werden dagegen nicht protestieren, noch Aḫušina, seinen Vater, gefangen setzen lassen. Das Gefängnis wird auch sonst öfters in diesen alten Urkunden erwähnt, allerdings wohl meist nicht in Verbindung mit der Schuldhaft. CT. VI, 8, 11 berichtet ein Verurteilter: 11) *i-na*

---

auch hier Öl geliefert wird, wofür jedenfalls von einer Geschäftsreise innerhalb eines Monats ein Sklave mitgebracht werden soll.

[1]) Für diese Lesung s. Ranke a. a. O. 247.

[2]) Der Text bietet *an-ne-su*. Ich vermute jedoch, dass so oder *an-ne-u* zu lesen ist.

[3]) Eine Doppelschreibung, indem der Schreiber das Suffix auf Sumerisch und Babylonisch setzte.

Digitized by Google

bît A-ra-ar-ri iṣ-ba-ta-an-ni-ma 12) *u-še-ri-ba-an-ni-ma ip-ḫi-an-ni* = im Hause des Ararru ergriff er mich, brachte mich hinein und setzte mich gefangen. Er bekommt aber auf seine Reklamation den Bescheid: 15) *a-di a-pi-at na-di-tim* 16) *ta-na-za-ḫu* 17) *ma-ma-an u-ul u-pi-šar-ka* = solange du nicht die Angelegenheit mit dem Schatze(?)[1] wegbringst, wird niemand dich loslassen; vgl. auch CT. VI, 34b. CT. II, 19 ist ein Bettelbrief eines im Gefängnis Sitzenden.

§§ 120, 121 geben Bestimmungen über Getreide, das in fremden Speichern aufbewahrt wird. Der Vermieter des Speichers ist für entstandenen Schaden haftbar, erhält dafür aber von je 300 QA 5 QA als Miete. Hierhergehörige Kontrakte sind nicht selten, die Gesetzesbestimmungen scheinen aber nicht immer genau innegehalten zu sein. Vgl. MAP. no. 24: 1) *140 ḲA na-aš-pa-ku-tum* 2) *ṣibtum NU-TUK* 3) *itti Il-ta-ni aššat*(?) *(il)Šamaš* 4) *mârat šar-ri-im* 5) *(il)Sin-a-bu-šu* 6) *mâr I-ba-lu-uṭ* 7) *ŠU-BA-AN-TI* 8) *UD-EBURU-KU* 9) *(araḫ)Ša-an-du-tim* 10) *še-am a-na na-aš-pa-ak* 11) *il*(?)*-ku-u u-ta-ar* = 140 QA Getreide zur Aufspeicherung — Zins gibt es nicht — hat von der Prinzessin und Šamašpriesterin Iltani Sin-abušu, der Sohn des Ibaluṭ, erhalten. Bis zum Tage der Ernte im Monat Šandutu wird er das Getreide, das er zur Aufspeicherung genommen hat, abgeben. CT. VI, 35b: 1) *7800 ḲA na-aš-*[*pa*][2]*-ku-tu* 2) *itti Pi-ar-ti-Ur-ra* 3) *i-na bît Ḫa-zi-rum* 4) *u (il)Šamaš-ellat-ti* 5) *iš-pu-uk* 6) *û-um u-še-lu-u* 7) *7800 ḲA Ḫa-zi-rum* 8) *u (il)Šamaš-ellat-ti* 9) *a-na na-ma-di-šu* 10) *u-ta-ar-ru* = 7800 QA Getreide zum Aufspeichern gehörend dem Warti-Urra hat er im Hause des Ḫaziru und Šamaš-ellati aufgespeichert. Wenn sie es herausschaffen, sollen Ḫaziru und Šamaš-ellati die 7800 QA nach seinem Masse[3] wiedergeben. Möglicherweise gehören hierher auch die Vermietung von *bît ru-uḳ*(*g,k*)*-bu-um* (MAP. no. 65, wo so zu lesen ist; CT. IV, 30c). Der geringe Mietspreis macht es wahrscheinlich, dass es sich um eine Hütte oder eine Scheune handelt.

---

[1]) Vgl. VR. 13, 21 ab; Delitzsch HW. 449.

[2]) Vom Schreiber ausgelassen.

[3]) Für *namaddu* von מדד.

Digitized by Google

Die Paragraphen 122—126 behandeln das Depositum. Nur wenn die Übergabe vor Zeugen und schriftlich stattgefunden hat, hat der Deponent ein Anrecht auf Ersatz. CT. IV, 6, 9a ff. hat jemand einen Sekel bei einem andern zur Bezahlung eines Dritten deponiert: 9) *šiḳil kaspim ša a-na* 10) *I-ti-ib-li-ba-šu* 11) *ap-ki-du-ka* 12) *itti I-ti-ib-li-ba-šu-ma te-li-ki* = 1 Sekel Silber, den ich bei Iṭib-libbašu für dich deponiert habe, sollst du von Iṭib-libbašu nehmen. Ähnlich sind die Verhältnisse in dem Briefe CT. VI, 19; vgl. Montgomery a. a. O. no. IV und auch § 112. Hier hat Ibni-Martu dem Arad-ilišu $^2/_3$ Mine Silber anvertraut, um sie dem Šamaiatu abzuliefern. Er tut dies jedoch nicht, sondern reist nach Assyrien. CT. IV, 30a deponiert ein Hirt sein ganzes Hab und Gut: 1) *2(iš)eršum 1 GI-GUR-DA* 2) *1 GI-GUR nu-ma-tum* 3) *GI-GUR-I*(?) *1 GI-GUR ša la na-ak-la*(?)*-mu* 4) *1 (aban)ḫar*(?)*-še*(?) *ga-du*(!) *na-ar-ka-bu* 5) *1 (iš)a-ma-ar-tum ga-du 1 (iš)ka-du-lu* 6) *1 na-ab-bu-u pu-ut-tu-ḫu* 7) *1 ku-up-pa-tum pu-ut-tu-uḫ*(!)*-tum* 8) *1 (iš)su-us-su-lu* 9) *1(iš)ku-ur-su-u* 10) *5 ga-pa-ṢUN* 11) *1 (iš)ti-si-su* 12) *1 (kan)ku-ru* 13) *1 si-iš-ši-in-nu* 14) *ša Arad-(il)Nabū rê'um* 15) *itti*(!) *1 (aban) ḫar*(?)*-še*(?) *ša Be-el-šu-nu* 16) *a-na Lu-uš-ta-mar* 17) *pa-aḳ-du* = 2 Betten, ein . . . . aus Rohr[1]), ein numatu, ein . . . . aus Rohr, 1 . . . . aus Rohr ohne naklamu[2]), 1 steinernes ḫarše[3]) samt einem narkabu, 1 Kopflehne samt einem kadulu[4]), 1 durchlöchertes (?) nabbū[5]), 1 durchlöchertes(?) kuppatu, 1 Korb, 1 Stuhl[6]), 5 gapa(?)[7]), 2 tisisu, 1 kuru[8]),

[1]) Das Ideogramm kommt auch Rm. 2, 27, 2 (Supplem. Autogr. 24) vor, wo noch mehrere mit *GI-GUR* zusammengesetzte Ideogramme aufgezählt werden.

[2]) Vielleicht *na-ak-ta-mu* = Deckel zu lesen?

[3]) Lesung unsicher; vgl. aber *(aban)ḫaršu* (MAP. no. 7, 13); *(aban) ḫa-ar-ša-na-nu* (CT. II, 6, 2); *(aban) ḫar-šu-gu*, *(aban) ḫar-šu-še* (CT. VIII, 34, 9b).

[4]) Wohl sicher zusammenzustellen mit *kandalu* (Delitzsch HW. 337) und *ku-un-du-lu* (CT. II, 1, 10a).

[5]) Vgl. CT. IV, 40, 14b.

[6]) Wohl = *kussū*; wie syr. ܟܘܣܝܐ, arab. كرسي.

[7]) Ist vielleicht an *(iš)ga-ab-ba-tum* (CT. VI, 20, 10b); *gap-pa-tum* (CT. XIV, 50, 68; vgl. auch CT. XVIII, 9, 8d) zu erinnern?

[8]) Vielleicht = *ḳûru*? Vgl. Supplem. 83.

Digitized by Google

1 Dattelrispe(?), gehörend dem Arad-Nabu, dem Hirten, nebst einem steinernen ḫarše(?), gehörend dem Belšunu, sind bei Luštamar deponiert. CT. VIII, 37b deponiert eine Priesterin eine grosse Menge Blei, die in 15 Tagen expediert werden soll: 1) *8 1/2 mana anâkim* 2) *ma-ṣa-ar-tum* 3) *ša La-ma-zi aššat*(?) *(il)Šamaš* 4) *mârat Pu*(?)*-ša-Upi*(*KI*) 5) *itti Ib-ni-(il)Nanâ* 6) *mâr Be-el-šu-nu* 7) *a-na ûm 15 KAN i-na AB-NUN-NA-KI* 8) *a-na mâr ši-ip-ri-ša* 9) *8 1/2 ma-na anâkim* 10) *NI-LAL-E* 11) *u-še-te-iḳ-ma* 12) *10 šiḳil 1/3 šiḳil anâkim* 13) *ṢIBTU DAḪ-ḪE-DAM* = 8 1/2 Minen Blei sind ein Depositum der Šamašpriesterin Lamasi, der Tochter des Puša-Upi(?), bei Ibni-Nana, dem Sohne des Belšunu. In 15 Tagen wird er in der Stadt Ešnunna ihrem Boten die 8 1/2 Minen Blei darwägen. Wenn er sie expediert, wird sie 10 1/3 Sekel Blei Zins bezahlen. Quittungen über abgehobene Deposita sind MAP. nos. 27; 28 übersetzt.

In § 127 wird für Verläumdung der Gattin oder Priesterin die Strafe des Stirnmarkens festgesetzt, das sonst das Sklavenabzeichen (§ 226f.) ist. In CT. VIII, 45b erhält in einem Prozess der Kläger[1]) (augenscheinlich lag die Sache hier sehr ernst) die Strafe, auch eine Marke zu bekommen: 12, 13) *daianū di-nam* [*u*]*-ša-ḫi-zu-šu-nu-ti-ma* 14) *mu-ut-ta-as-su* 15) *a-na gu-ul-lu-bi-im* 16) *id-di-nu-ma* = die Richter liessen sie Entscheid wissen und gaben auf, dass sein Gesicht zu marken sei.

§§ 138—140 geben Gesetze inbetreff der Ehescheidung. Nach Hammurabis Gesetz sollte sie eigentlich nur vorkommen, wenn die Frau ihrem Manne keine Kinder schenkt. Aber aus der Serie *ana ittišu* (VR. 24,52 cd ff.) ersieht man, dass auch andere Gründe (*izīršima* = er mochte sie nicht) häufig eine Ehescheidung bedingten. Er sagte dann einfach zu ihr: Du bist nicht mein Weib, schrieb ihr einen Scheidebrief und gab ihr eine Abfindungssumme. Ein Scheidebrief hatte ungefähr folgende Form (MAP. no. 91): 1) ⌈*(il)Šamaš-ra-bi* ⌉ *Na-ra-am-tum* 2) *i-te-zi-ib* 3) *zi-iḳ-ša ma-ne*(?)*-at* 4) *u-zu-bi-ša ma-aḫ-ra-at* 5) ⌈ *Na-ra-am-tum a-ḫi-zi-a-nu-um* 6) *i-ḫa-a-za-ma* 7) ⌈*(il)Šamaš-ra-bi u-ul i-ra-*[*ga*]*-am* 8) *niš (il) Šamaš (il)Ai (il)Marduk* 9) *u Sin-*

[1]) Der Name ist nicht sicher zu lesen; s. Ranke a. a. O. 70; 205.

Digitized by Google

mu-ba-li-iṭ 10) *IN-PA-NE-MEŠ* = Šamaš-rabi hat die Naramtu verstossen. Ihre Verpflichtungen(?)[1]) hat sie aufgezählt(?), und ihr Scheidegeld hat sie erhalten. Wenn die Naramtu ein anderer Mann heiratet, soll Šamaš-rabi dagegen nicht prozessieren. Bei Šamaš, der Ai, Marduk und Sin-muballiṭ schwuren sie. Das Scheidegeld soll nach dem Gesetz bestehen aus der *tirḫatu* und der *šeriktu*. Wenn keine *tirḫatu*[2]) da ist, soll ein Freier eine Mine, ein Halbfreier eine Drittel Mine bezahlen. Die Serie *ana ittišu* macht diesen letzten Unterschied nicht und setzt unterschiedslos $^1/_2$ Mine als Scheidegeld fest. Die Urkunden schwanken. MAP. no. 90, 20 wird es auf 10 Sekel (die Höhe der *tirḫatu* ist nicht erhalten), MAP. no. 89, 22 auf 1 Mine festgesetzt; ebenso CT. VI, 26, 6 a ff.: 6) ⌈ *Zu-ka-li-ia*[3]) 7) *i-zi-ib-ši-ma* 8) *1 ma-na kaspim NI-LAL-E* = wenn Sukalia sie verstösst, soll er 1 Mine Silber bezahlen[4]). Auf VATh. 638, 9 ff. (unpubliziert; vgl. aber MAP. S. 148) beträgt die *terḫatu* $^2/_3$ Mine und 1 Sklaven: 9) $^2/_3$ *ma-na kaspim* 10) *u 1 SAG ardum* (*il*) *Šamaš-ib-ni MU-NI* 11) *te-ir-ḫa-za* = $^2/_3$ Mine Silber und ein Sklave namens Šamaš-ibni ist ihre *terḫatu*. Auch hier wird die Scheidungssumme auf 1 Mine festgesetzt: 19) *Arad-*(*il*)*Sin Nanā-um-mi* 20) *i-zi-ma*[5]) 21) *1 ma-na kaspim NI-LAL-E* = wenn Arad-Sin die Nanā-ummi verlässt, soll er eine Mine Silber bezahlen[6]). CT. VI, 47 b ist ein interessanter Prozess, in dem ein Ehemann, der sich von seiner Frau geschieden und befriedigt erklärt hatte, 20 Jahre später nach ihrem Tode

---

[1]) Ich glaube, dass man anstatt *ba-bil-at* besser *ma-ne-at* zu lesen hat. Dann würden in *ziḳu* die Verpflichtungen stecken, die die Frau ihrem Manne zu erfüllen hat. *ziḳu* könnte man vielleicht mit Pick (persönl. Mitteilung) mit mischn. זיקה vergleichen.

[2]) Vgl. zu diesen Ausdrücken die interessante Studie von Cuq, Le mariage à Babylone. 1) *tirḫatu* ist die Gabe, die der Bräutigam dem Vater der Braut vor der Ehe gibt. 2) *šeriktu* ist das Geschenk des Vaters an eine Tochter, die heiratet oder Priesterin wird. MAP. no. 7 ist z. B. eine solche Schenkung. 3) *nudunnū* ist das Geschenk eines Mannes an seine Frau.

[3]) Vgl. Ranke a. a. O. 180.

[4]) Hier ist von einer *terḫatu* nicht die Rede.

[5]) Für *izimma* = *izibma*.

[6]) Eine andere Bestimmung für den Fall, dass der Mann zur Frau: Du bist nicht meine Frau, spricht, s. u. S. 44 ff.

Digitized by Google

noch Anrechte auf eine Sklavin machen will: 1) *a-na 1 amtim At-kal-ši-im* 2) *ša A-ia-ti-ia* 3) *a-na Ḫu-la-al-tim DU-SAL-A-NI* 4) *i-zi-bu-ši-ma Ḫu-la-al-tum* 5) ⌜ *A-ia-ti-ia um-ma-ša* 6) *it-ta-aš-šu-ši-ma* 7) ⌜*(il)Sin-na-ṣir mu-ti* 8) ⌜ *A-ia-ti-ia ša i-na Bu-zu*(?)*(KI)*(?) 9) ⌜ *A-ia-ti-ia šattu 20 KAN* 10) *i-zi-bu-ši-ma duppam la ra-ga-mi*[1]) 11) *a-na mi-im-ma ša A-ia-ti-ia* 12) *iš-tu A-ia-ti-ia* 13) *a-na ši-ma-ti-ša* 14) *il-li-ku* 15) ⌜*Sin-na-ṣir a-na Ḫu-la-al-tim* 16) *aš-šum At-kal-ši-im* 17) *ir-gu-um-ma I-šar*(?)*-li-im* 18) *ra-bi-a-an Sippar(KI)* 19) *u kâr Sippar(KI) di-nam* 20) *u-ša-ḫi-zu-šu-nu-ti-ma* 21) *ar-nam i-mi-du-šu* 22) *u-ul i-ta-ar-ma u-ul i-ra-ga-mu* 23) *niš (il)Šamaš (il)Marduk u Ḫa-am-mu-ra-bi* 24) *di-in I-šar*(?)*-li-im* = wegen einer Sklavin Atkalši, die Aiatia, ihre Mutter, ihrer Tochter Ḫulaltu hinterlassen hatte unter der Bedingung, dass Ḫulaltu ihre Mutter Aiatia unterhalten sollte, hat Sin-naṣir, der (frühere) Ehemann der Aiatia, der sich vor 20 Jahren in der Stadt Buzu(?) von ihr getrennt hatte unter dem schriftlichen Versprechen, nicht gegen den Besitz der Aiatia prozessieren zu wollen, nun, nachdem Aiatia das Zeitliche gesegnet, doch gegen die Ḫulaltu einen Prozess angestrengt. Išar-li(?), der Gerichtspräsident von Sippar, und der Gerichtshof von Sippar liessen sie Entscheid wissen und gaben ihm Unrecht. Er wird keinen Widerspruch erheben, noch werden sie prozessieren. Bei Šamaš, Marduk und Hammurabi. Gericht des Išar-li(?).

Die §§ 142 f. stehen im Widerspruch mit den Anschauungen der Serie *ana ittišu*. Im Gesetz Hammurabis wird bestimmt, dass ein Weib sich von ihrem Manne unter Mitnahme ihrer Mitgift trennen kann, wenn ihr Mann sie vernachlässigt oder schlecht behandelt. Nur wenn sie als der schuldige Teil erkannt wird, soll man sie ins Wasser werfen. In der Serie *ana ittišu* sowohl, wie in den Heiratsverträgen wird die erste Eventualität gar nicht vorgesehen und der Frau, die da zu ihrem Manne spricht: Du bist nicht mein Mann, die Strafe des Ersäufens angedroht. Vgl. z. B. MAP. no. 90, 11 ff.: 11) [*šum*]*-ma* ⌜ *Ba-aš-tum* 12) [*a-na*] *Ri-mu-um* 13) [*mu-ti*]*-ša u-ul mu-ti* 14) [*at*]*-ta iḳ-ta-bi* 15) [*i-ḫa*]*-šu-ši-i-ma* 16) [*a-na*] *nârim i-na-ad-*

[1]) So oder ähnlich werden die unsicheren Zeichen zu lesen sein.

Digitized by Google

d[u-ši] = [wen]n Baštu [zu] Rimu, ihrem [Manne]: Nicht bist [d]u mein Mann, spricht, [soll man] sie erwürgen(?) und [in] den Fluss werfen. Daneben existierte für die zänkische Frau die Strafe, vom *dimtu* (d. i. wohl Turm der Stadtmauer) herabgeworfen zu werden; z. B. CT. VI, 26, 9 ff.: 9) *Aḫ-ḫu-a-ia-bi* 12) *i-zi-ir-šu-ma* 13) *iš-tu di-im-tim* 14) *i-na-du(!)-ni-iš-ši* = wenn Aḫḫu-aiabi ihn (ihren Ehemann) feindlich behandelt, soll man sie von der Zinne(?) hinabwerfen. Ähnlich VATh. 638, 22 ff. (unpubliziert): 22) *Nanâ-um-mi Arad-(il)Sin* 23) *i-zi-ma* 24) *iš-tu di-im-ti-im* 25) *i-na-pa-zu-ni-ši* = wenn Nanâ-ummi den Arad-Sin verlässt[1]), soll man sie von der Zinne herab zerschmettern. Dagegen könnte die unten S. 45 f. angeführte Bestimmung, dass der Ehemann, der zu seiner Ehefrau: Du bist nicht mein Weib, spricht, des Hauses und Hausgerätes verlustig gehen sollte, eventuell als Bestätigung des § 142 angesehen werden.

Zu den §§ 146 f. wird die merkwürdige, ja auch aus dem alten Testament her bekannte, Sitte geregelt, wonach eine Ehefrau ihrem Manne eine Magd als Kebse gibt. Die Kompetenzen beider sind geregelt: die Kebse darf sich mit der Herrin nicht gleichstellen. Tut sie das, so darf die Ehefrau sie zu den Haussklaven rechnen, falls sie dem Manne Kinder geboren hat; sie kann sie aber sogar als Sklavin einem andern verkaufen, wenn sie ihm Manne keine Kinder geschenkt hat. Dieser letzte Unterschied des Gesetzes wird in Praxi wieder meist nicht inne gehalten, sondern es wird bestimmt, dass die unbotmässige Kebse verkauft werden darf. Ihrem Manne gegenüber standen Ehefrau, (Nebenfrau) und Kebse übrigens ungefähr auf demselben Standpunkte. CT. VIII, 2, 12 wird nach der Aufzählung der Mitgift einer Priesterin zugleich erwähnt, dass ihre Schwester als Nebenfrau ihres Mannes auch ein Teil der Mitgift sei: 12) ▼ *Pi(?)-su-ra-tum šu-gi-tum NIN-A-NI.* Durch einen glücklichen Zufall sind uns aber auch zwei Ehekontrakte erhalten, deren einer der Hauptfrau, deren anderer der Kebse gehört. Die Zusammengehörigkeit dieser Texte hat zuerst Pinches in JRAS 1897, 607 erkannt. Der Vertrag der Hauptfrau lautete (CT. II, 44): 1) ▼ *Ta-ra-am-Sag-ila* 2) *u Il-ta-ni* 3) *mârat (il)Sin-a-bu-šu*

[1]) Wieder = *izimma* = *izibma*, wie oben S. 42.

Digitized by Google

4) ↑ *Arad-(il)Šamaš a-na aš-šu-tim* 5) *u mu-tu-tim i-ḫu-zi-na-ti* 6) ↑ *Ta-ra-am-Sag-ila* 7) *u Il-ta-ni* 8) *a-na Arad-(il)Šamaš mu-ti-ši-na* 9) *u-ul mu-ti at-ta* 10) *i-ga-bi-ma iš-tu AN(?)-ZAG(?)-GAR-KI* 11) *i-na-du-ni-ši-na-ti* 12) *u Arad-(il)Šamaš a-na Ta-ra-am-Sag-ila* 13) *u Il-ta-ni aš-ša-ti-šu* 14) *u-ul aš-ša-ti at-ti* 15) *i-ga-bi-ma i-na bi-tim* 16) *u u-ne-a-tim i-te-li* 17) *u Il-ta-ni* 18) *ši-bi Ta-ra-am-Sag-ila* 19) *i-mi-zi-i* 20) *(iṣ)kussā-ša a-na bit i-li-ša* 21) *i-na-ši zi-ni Ta-ra-am-Sag-ila* 22) ↑ *Il-ta-ni i-zi-ni* 23) *sa-la-mi-ša i-sa-lim* 24) *ku-nu-ki-ša u-ul i-bi-te* 25) *10 ḲA KU(?)-ŠE i-te-en-ma u-te-bi(?)-ši* = Taram-Sagila samt der Iltani, die Tochter des Sin-abušu, hat Arad-Šamaš zur Ehe und Gemahlschaft[1]) genommen. Wenn Taram-Sagila oder Iltani zu ihrem Manne Arad-Šamaš: Nicht bist du mein Mann, sprechen, soll man sie von der Zinne(?)[2]) hinabwerfen. Wenn Arad-Šamaš zur Taram-Sagila oder Iltani, seiner Frau: Nicht bist du meine Frau, spricht, soll er des Hauses und Hausgerätes verlustig gehen[3]). Iltani soll die Füsse der Taram-Sagila waschen, ihren Stuhl in den Tempel ihres Gottes tragen, sie soll sie frisieren (?), ihr Wohlbefinden sich angelegen sein lassen, was sie versiegelt hat, soll sie nicht öffnen, 10 QA Mehl(?)[4]) soll sie mahlen und ihr backen (?)[5]). Der Vertrag der Kebse lautet: (MAP. no. 89): 1) ↑ *Il-ta-ni a-ḫa-at* 2) ↑ *Ta-ra-am-Sag-[ila]* 3) *itti (il)Šamaš-ta-tum a-bi-ši-na* 4) ↑ *Arad-(il)Šamaš mâr Ì-li-en-nam* 5) *a-na aš-šu-tim i-ḫu-zi-na-ši* 6) ↑ *Il-ta-ni NIN-A-NI* 7) *zi-ni-ša i-zi-in* 8) *sa-la-mi-ša i-sa-li-[im]* 9) *(iṣ)kussā-ša a-na*

---

[1]) D. h. die Frau ist *aššatu* und der Mann *mûtu*. Beides zusammengenommen macht erst die Ehe aus.

[2]) Ein Vergleich mit den oben S. 44 mitgeteilten Texten zeigt, dass in den Zeichen das Ideogramm für *dimtu* stecken muss. Ich halte *AN-ZAG-GAR* nur für eine andere Schreibung *AN-ZA-KAR*, das als Ideogramm von *dimtu* von Jensen KB II, 120 erkannt ist. Vgl. auch Boissier Divin. 211, 7 u. o. S. 13.

[3]) So ist diese Phrase nach Hamm. Cod. 12, 4, 18; 3 a, 16, 35; 14 a, 58 aufzufassen. Dass das Subjekt bei dieser Bestimmung der Vater resp. der pater adoptans (bei Adoptionen) ist, hat D. H. Müller, Ges. Hamm. 271 zuerst erkannt.

[4]) *KU(?)* = *ḳemû*. Unsicher.

[5]) Eventuell von אפה abzuleiten (II, 2); doch noch unsicher.

Digitized by Google

bît (il)Marduk 10) *i-na-ši-e* 11) *mârū ma-la-a pi-al-du* 12) *u i-pi-la-du mârū-ši-na-ma* 13) *a-na Il-ta-ni a-ḫa-ti-š*[*a*] 14) *u-ul a-ḫa-ti at-*[*ti*] 15) *i-ga-bi-*[*i-ma*] 16) . . . *ma-ri* . . . . . 17) [*a-na Ta-ra-am-Sag-ila a-ḫa-ti-ša*] 18) [*u-ul a-ḫa-ti at-ti*] 19) *i-*[*ga-b*]*i-i-ma* 20) *u-ga-la-ab-ši-i-m*[*a*] 21) *a-na kaspim i-na-di-iš-*[*ši*] 22) *u Arad-(il)Šamaš a-na aš-ša-ti-š*[*u*] 23) *u-ul aš-ša-tu-ia* 24) *i-ga-bi-i-ma 1 ma-na ka*[*spim*] 25) *NI-LAL-E* = die Iltani, die Schwester der Taram-Sagila[1]) hat von Šamaš-tatu, ihrem Vater, Arad-Šamaš, der Sohn des Ili-ennam, beide zur Ehe genommen. Iltani wird ihre Schwester frisieren (?), sich ihr Wohlbefinden angelegen sein lassen und ihren Stuhl in den Tempel Marduks tragen. Die Kinder, die schon geboren sind und die sie noch erzeugen werden, sind ihre Kinder[2]). Wenn sie (die Taram-Sagila) zu ih[rer] Schwester Iltani: D[u] bist nicht meine Schwester, spr[icht], so . . . . . .[3]). [Wenn die andere zu ihrer Schwester, Taram-Sagila: Nicht bist du meine Schwester] sp[rich]t, soll er ihr die Sklavenmarke machen und für Geld verkaufen[4]). Und wenn Arad-Šamaš zu seiner Frau: Nicht bist du meine Frau spricht, so soll er 1 Mine Si[lber] bezahlen[5]). Die Kebsen rekrutierten sich zumeist aus dem Sklavenstande. Zuweilen wurden sie von dem Besitzer behufs der Ehe freigegeben (CT. II, 33): 1) ⌈ *A-na-(il)Ai-uz-ni* 2) *mârat Sa-li-ma-tum* 3) ⌈ *Sa-li-ma-tum u-li-il-ši-ma* 5) *a-na aš-šu-tim* 6) *u mu-tu-tim* 7) *a-na Be-el-šu-nu* 8) *mâr Ne-me-lum i-di-ši* 9) *A-na-(il)Ai-uz-ni* 10) *el-li-it ma-ma-an* 11) *mi-im-ma e-li A-na-(il)Ai-uz-ni* 12) *u-la i-šu* 13) *niš (il)Šamaš (il)Marduk* 14) *u Su-mu-la--ilu* 15) *ša a-pi-*

---

[1]) Wie der andere Vertrag beweist, waren die Frauen nicht leibliche Schwestern. Sie werden erst Schwestern, indem sie einen Mann heiraten.

[2]) Wem die schon vorhandenen Kinder gehören, ist nicht gesagt. Da sie aber nicht in dem Vertrag der Ehefrau erwähnt werden, ist wohl anzunehmen, dass die Kebse schon vorher geboren hat.

[3]) Was zu ergänzen sei, ist unsicher. Jedenfalls sieht man, dass auch hierin Ehefrau und Kebse nicht gleiche Rechte haben.

[4]) Hier wird also jedenfalls gegen Hammurabis Gesetz ausgemacht, dass die Kebse als Sklavin verkauft werden darf, auch wenn sie von dem Manne Kinder bekommt.

[5]) Der entsprechende Passus im Kontrakte der Hauptfrau ist anders. Die Kebse wird nur mit Geld entschädigt.

Digitized by Google

at dubbim an-ni-im 16) *u-na-ka-ru* = Ana-Ai-uzni, die (Adoptiv-) tochter der Salimatu, hat Salimatu befreit und zur Ehe und Gemahlschaft dem Belšunu, dem Sohne des Nemelu[1]), gegeben. Ana-Ai-uzni ist frei, und niemand hat an Ana-Ai-uzni ein Anrecht. Der Fluch des Šamaš, Marduk und Sumu-la-ilu, der die Worte dieser Tafel ändern wird. In einem andern Falle nimmt ein junger Mann eine Sklavin zur Kebse, ohne ihr erst die Freiheit zu schenken. Demgemäss ist der Heiratskontrakt recht demütigend für die junge Frau, sie hat nur Pflichten, aber keine Rechte (CT. VI, 37 a): 1) ⌈ *Mâr-irṣitim mâr A-ia-ti-ia* 2) ⌈ *At-kal-a-na-be-el-ti a-ma-NI* 3) *a-na aš-šu-tim u mu-tu-tim* 4) *i-ḫu-uz At-kal-a-na-be-el-ti* 5) *a-na A-ia-ti-ia be-el-ti-ša* 6) *u-ul be-el-ti at-ti* 7) *i-ga-ab-bi-ma* 8) *u-ga-la-ab-ši a-na kaspim* 9) [*i-n*]*a-di-iš* 10) *mi-im-ma ša A-ia-ti-ia* 11) *ir-šu-u u i-ra-šu-u* 12) *ša Mâr-irṣitim-ma* 13) *a-di ba-al-ṭi-at ki-la-la-an* 14) *i-ta-na-šu-u* = Mar-irṣiti, der Sohn der Aiatia, hat seine Sklavin Atkal-ana-belti zur Ehe und Gemahlschaft genommen. Wenn Atkal-ana-belti zu ihrer Herrin Aiatia: Nicht bist du meine Herrin spricht, soll er ihr die Sklavenmarke machen und sie für Geld verkaufen. Alles, was Aiatia schon erworben hat und noch erwerben wird, gehört nur dem Mar-irṣiti; aber solange sie (die Mutter) lebt, sollen beide (der Sohn und die Kebse) sie unterhalten. In einem Vertrage über den Kauf einer Sklavin (CT. VIII, 22 b; vgl. Daiches a. o. O. 95) wird direkt bemerkt, dass sie für den neuen Besitzer Kebse, für dessen Ehefrau Sklavin sein solle: 5) *a-na (il)Bu-ni-ni-a-bi a-ša-at* 6) *a-na Be-li-zu-nu a-ma-at* 7) *û-um (il)Šamaš-nu-ri a-na Be-li-zu-*[*nu*] 8) *be-el-ti-ša u-ul be-el-ti at-ti* 9) *iḳ-ta-bu u-ga-la-ab-ši* 10) *a-na kaspim i-na-ad-di-iš-ši* = für Bunini-abi ist sie (die junge Sklavin) Gemahlin, für (seine Frau) Belisunu Sklavin. Wenn Šamaš-nuri zu ihrer Herrin Belisunu: Nicht bist du meine Herrin, spricht, soll er ihr die Sklavenmarke machen und für Geld verkaufen. Auch hier wird also für Unbotmässigkeit die Strafe, als Sklavin verkauft zu werden, angedroht, gleichgültig ob sie ihrem Herrn

[1]) Aller Wahrscheinlichkeit nach (vgl. CT. VIII, 28, 13 cd. ff.) ist Salimatu die Schwester des Belšunu, dem sie ihre (Sklavin und Adoptiv-) tochter zur Frau schenkt.

Digitized by Google

Kinder gebiert oder nicht. Der CT. VIII, 22 c veröffentlichte Verkauf einer Sklavin mit ihrem Sohne, der von ihrem Herrn und ihrer Herrin veranlasst war, ist vielleicht ein Beispiel dafür, dass jene Androhungen auch wahr gemacht wurden.

§ 150 regelt die Bestimmungen über Geschenke, die der Ehemann bei seinen Lebzeiten seiner Frau macht. Diese scheiden, sofern ein schriftlicher Vertrag darüber aufgesetzt ist, nach dem Tode des Mannes aus der Erbschaftsmasse aus, und die Frau kann sie auf einen Lieblingssohn vererben. Das tatsächliche Vorhandensein dieses Gesetzes wird auch durch die Kontrakte bewiesen (CT. VIII, 34 b): 1) *1SAR E-RU-A* 2) *ita bît* (*il*)*Sin-e-ri-ba-am* 3) *mâr A-di-ma-ti-i-li* 4) *SAG-BI SIL DAGAL* (*nâr*)*A-ra-aḫ-tum* 5) *1SAG ardum Za-ni-iḳ-bi*(?)-*šu*(?)[1]) 6) *1SAG amtum A-na-be-el-ti-kal-la-ma* 7) *5 KU-ṢUN* 8) *10 KU-BAR-SI* 9) *1* (*aban*) *ḫar-šu-gu* 10) *1* (*aban*)*ḫar-šu-še* 11) *1 UM*(?)-*NAK*(?)-*PA*[2]) 12) *2* (*iṣ*)*maialtum* 13) *5* (*iṣ*)*kussum* 14) *ša A-pi-il-ili* 15) *a-na Mu-na-pi-ir-tum DAM-A-NI* 16) *id-di-nu* 17) *i-na mârē A-pi-il-ili* 18) *a-na ša i-pa-al-la-ḫu-ši u li-ib-ba-ša u-ta-ab-bu* 20) *i-na-ad-di-in* = 1SAR gebautes Haus, neben dem Hause des Sin-eriba, des Sohnes des Adi-mati-ili, und andrerseits neben der Strasse des Araḫtu-Kanales gelegen, 1 Sklaven namens Saniq-bišu(?), 1 Sklavin namens Ana-belti-kallama, 5 Kleider, 10 Binden, 1 steinernes . . . . . , 1 steinernes . . . . . , 1 . . . . . , 2 Bettgestelle, 5 Stühle ist es, was Awil-ili seiner Frau Muna-wirtu geschenkt hat. Unter den Söhnen des Awil-ili kann sie es demjenigen, der sie verehrt und ihrem Herzen wohltut, vermachen. Ähnlich ist CT. VI, 38 a, wo Ibiq-ilišu seiner Frau Geschenke gibt, die sie ihrem Lieblingssohne vermachen kann (Z. 17: [*i-n*]*a mârē-ša a-na ša i-ra-am-mu* 18) *i-na-ad-di-in*). Auch MAP. no. 5 wird die beschenkte Person wohl die Gattin (*DAM*), nicht die Schwester (*NIN*) des Gebers sein. Naturgemäss versuchten die Kinder häufig eine derartige, ihr Erbteil beeinträchtigende Schenkung anzufechten. CT. II, 40 b

[1]) Die beiden letzten Zeichen sind nicht sicher. Es scheint *bi*(od. *ga*(?))-*bi-e*(?) da zu stehen.

[2]) Darf man vielleicht annehmen, dass hier eine Verschreibung für *ab-ruk-ku* (s. u. S. 63) vorliegt?

Digitized by Google

bekommen sie aber Unrecht: 1) ⌈ *Ka-ra-na-tum* 2) *mârat Nu-ur-(il)Sin* 3) *i-na ma-ri-šu u ma-ra-ti-šu* 4) *mi-im-ma ma-ma-an* 5) *e-li Ka-ra-na-tum* 6) *mârat Nu-ur-(il)Sin* 7) *u-la i-šu* 8) *Da-mi-iḳ-tum* 9) *NIN-A-NI ša Ka-ra-na-tum* 10) *a-na mu-ti-im* 11) *i-na-di-ši* = was Karanatu, die Tochter des Nur-Sin, anbelangt, so hat unter ihren[1]) Söhnen und Töchtern niemand an die Karanatu, die Tochter des Nur-Sin, ein Anspruch. Damiqtu, die Schwester der Karanatu, wird sie einem Manne geben[2]). In einem andern Falle klagten die Kinder auch wegen eines Geschenkes, das ihr Vater bei seinen Lebzeiten nicht ihrer Mutter, sondern einer andern Dame gemacht hatte, aber auch mit negativem Erfolge (CT. VIII, 43b): 1) *1 (aban) ḪAR*[3]) 2) *ša (il)Sin-ellat-su* 3) *mâr A-pi-il-ili* 4) ⌈*(il)Sin-ellat-su* 5) *a-na Um-mi-(il)Iš-ḫa-ra* 6) *mârat I-zi-ga-ta-ar* 7) *id-di-nu-ši-im* 8) ⌈ *Arad-ku-bi*(?) 9) ⌈ *I-din-(il)Sin* 10) *u Ni-ši-i-ni-šu aššat*(?) *(il)Šamaš* 11) *mârū (il)Sin-ellat-su* 12) *a-na Um-mi-(il)Iš-ḫara* 13) *u-ul i-ra-ga-mu* 14) *niš (il)Šamaš (il)Ai (il) Marduk* 15) *u Ḫa-am-mu-ra-bi IN-PA-NE*(!)*-MEŠ* = wegen eines . . . . Steines, der dem Sin-ellatsu, dem Sohne des Awili-ili, gehörte und den er der Ummi-Išḫara, der Tochter des Izigatar, geschenkt hatte, sollen Arad-kubi(?), Idin-Sin und die Šamašpriesterin Niši-inišu, die Kinder des Sin-ellatsu, gegen die Ummi-Išḫara nicht prozessieren. Bei Šamaš, der Ai, Marduk und Hammurabi schwuren sie.

Der Ausdruck aus § 155, dass jemand dem Sohne eine Braut aussucht (*kallatam iḫîr*) kommt auch in einem interessanten Texte vor (CT. VIII, 7b), worin zwei Geschwister und ein Elternpaar ein junges Mädchen für den Sohn jener Eltern zur Brautschaft auswählen (Z. 8: *a-na ka-al-lu-tim i-ḫi-ru-ši*). Die *tirḫatu* beträgt nur 4 Sekel. Nach dem von Pinches gegebenen Texte musste man übrigens annehmen, dass der Vater des Mädchens der König Ammi-ditana selber war. Ranke a. a. O.

---

[1]) Das Suffix *šu* ist auffällig, man erwartet *ša*.

[2]) Weswegen die Kinder hier gegen die Mutter klagen, ist nicht gesagt. Vielleicht wollte sie ihre Schwester ausstatten vom Gelde, das sie eigentlich ihren Kindern vererben sollte.

[3]) (*aban*) *ḪAR* wird durch *e-ru-u* erklärt; s. V R. 39, 47 cd; CT. XVIII, 44, 58 cd.

Digitized by Google

65 liest *Am-mi-ia* als Vaternamen. Es wäre wichtig, zu erfahren, ob die von Pinches gegebenen Spuren wirklich nicht auf dem Original stehen.

§§ 154ff. setzen merkwürdige Begriffe von Sittlichkeit voraus. Man darf sich nicht verwundern, dass Hammurabi sehr schwere Strafen für alle diese Arten der Inzeste androht. Dass in puncto der Moral in Babylonien sehr laxe Anschauungen herrschten, wissen wir ausser von Herodot jetzt auch aus den Keilinschriften. In einer Schrift über Wahrzeichen wird z. B. erwähnt, dass ein Mann mit seiner Mutter resp. Schwester, Tochter, Schwiegermutter Verkehr hatte (Boissier Divin. 254, 14). In einem andern Omen-Texte (Boissier, Rev. sem. I, 169) finden wir die Homosexualität bei Männern und noch andere Schändlichkeiten erwähnt; vgl. GGA. 1904, 742. Bekanntlich kommen ja aber solche Inzeste auch in der Bibel (Gen. 35, 22; 38, 1ff.) vor.

§ 165 bestimmt, dass bei Erbteilungen die Geschenke des Vaters an einen bevorzugten Sohn aus der Erbmasse ausscheiden, die Söhne im übrigen aber gleichmässig teilen sollen. Wir wissen schon aus § 150, dass die Mutter die Privatgeschenke des Mannes ebenfalls auf ihren Lieblingssohn vererben kann. MAP. no. 99 schenkte ein Elternpaar einer Tochter eine Sklavin mit der Bestimmung, dass die anderen Geschwister deshalb nicht prozessieren sollen: 1) *1 SAG amtum* ⌈*Ì-li-da-bi-bu-ša* 2) *MU-NI-IM-ša* 3) *ša* ⌈ *A-ḫi-ia-bi*(?)*-ši a-bu-ša* 4) *u La-ma-zi um-ma-ša* 5) *a-na Mârat-irṣitim ma-ar-ti-šu-nu* 6) *i-na ir-ši-ti-ša*[1]) *id-di-nu-ši-im* 7) *i-na aḫ-ḫi-ša ma-am-ma-an* 8) *u-ul i-ra-ga-am-ši* = wegen der Sklavin, namens Ili-dabibuša, die Aḫia-biši, ihr Vater, und Lamasi, ihre Mutter, ihrer Tochter Marat-irṣiti zu ihrer Verlobung(?)[2]) geschenkt haben, soll unter ihren Brüdern niemand gegen sie klagen. Adoptierte Kinder standen bei der Erbschaft leiblichen vollkommen gleich. MAP. no. 96, 19 wird bei einer Adoption extra hervorgehoben: *it-ti ma-ri-šu i-za-az* = mit seinen (andern) Kindern soll er erben. Vielleicht, doch nicht sicher, ist auch MAP. no. 39 hierher zu ziehen, wo Ṣili-lštar behauptet, ein Geschäft mit dem Gelde der Mutter, nicht mit dem ihm und anderen

[1]) So wird wohl nach CT. VIII, 2, 17a (s. u. S. 67) zu lesen sein.
[2]) Für die eventuelle Bedeutung von *eršitu* s. u. S. 67.

Digitized by Google

Leuten gemeinsamen Vermögen gemacht zu haben. Das kann entweder heissen, die Käuferin sei eigentlich seine Mutter gewesen, oder aber auch, er habe das Geld von seiner Mutter speziell geerbt. Ob der älteste Bruder einen besonderen Anteil vom Erbe bekommt, ist nicht sicher, da man nicht weiss, was *elâtu* (II R. 9, 7b; 40, 23f. ff.) des ältesten Bruders bedeutet. Ebenfalls Strassmaier Warka no. 25, 15ff. findet sich derselbe, noch unklare Ausdruck: 15) *1 SAG ardum Lu-uš-ta-mar-(il)Šamaš MU-NI-E* 16) *ša i-na ti-li-ti-šu a-na e-li-a-ti-šu* 17) *il-ku-u*. Auch MAP. no. 107 nimmt zuerst der (älteste) Bruder Arad-Marduk die ganze Hinterlassenschaft eigenmächtig in Besitz (9) *ša Arad-(il) Marduk PA-PA a-ḫu-šu-nu* 10) *i-na e-mu-uḳ ra-ma-ni-šu* 11) *ir-šu-ma*) und einigt sich erst auf die Vorstellungen seiner Brüder mit ihnen in Güte (12) *a-na Ib-ni-(il)Marduk* 13) *u Pa-az-sa-lum aḫ-ḫi-šu* 14) *i-na tu-ba-ti-šu i-zu-zu*). In gleicher Weise scheint in CT. VIII, 3a der älteste Bruder die Erbschaftsteilung im Tempel vorzunehmen, bei der neben ihm ein Bruder und ein Neffe beteiligt ist. Die Verwaltung des väterlichen Hauses scheint übrigens auf gemeinsame Kosten zu erfolgen: 17) *šu(?)-kut-ti bît A-BA ša i-li-a-am* 18) *ša bi-ri-šu-nu-ma* 19) *i-li-ik bît A-BA* 20) *mi-it-ḫa-ri-iš i-il-la-ku* 21) *iš-tu a-na mi-im-ma mar-ši-it* 22) ▼ *A-pi-il-(il)Rammân a-bi-šu-nu* 23) *i-na ŠU-NIR ša (il) Bêl(?)* 24) *i-na e-še-ir-tim ša i-li-šu-nu* 25) ▼ *Arad-(il)Sin a-[ḫu-šu-nu ra-bu]-u* 26) *a-na (il)Sin-i-din-n[am u I-na-E-ul-maš-zêr]* 27) *mârē A-pi-[il-(il)Rammân]* 28) *u-ub-bi-[bu]* 29) *UKUR-ŠU a-ḫu a-na a-[ḫi la ra-ga]-mi-im* 30) *niš (il)Šamaš (il)Marduk u Am-[mi-za-du]-ga šarrim* 31) *IN-PA-NE-MEŠ* = der Hausrat(?) des väterlichen Hauses, der auftaucht, gehört allen gemeinschaftlich, und die Lasten des väterlichen Hauses werden sie gemeinsam auf sich nehmen. Nachdem in Bezug auf das ganze Besitztum ihres Vaters Awil-Ramman bei der Säule (?) des Bel(?) im Tempel ihres Gottes Arad-Sin, [ihr ältester Bruder], den Sin-idinna und [Ina-Eulmaš-zêr] [1]), die Söhne des Awil-Ramman, befriedigt hat, haben sie, dass ein Bruder gegen den anderen nicht prozessieren soll, bei Šamaš, Marduk und dem Könige Am[mizadu]ga ge-

[1]) Ina-Eulmaš-zer ist eigentlich der Enkel des Awil-Ramman. Sein Vater hiess Ili-bani.

Digitized by Google

schworen. Eine gemeinsame Verwaltung des ererbten Besitzes scheint mir auch in Strassmaier Warka no. 52, 21 ff. vorzuliegen.

Aus § 166 ersieht man, dass der Vater meist für seinen unerwachsenen Sohn die Frau nimmt und demgemäss auch die *tirḫatu* bezahlt. Wenn der Vater gestorben ist, während der jüngere Sohn noch keine Frau bekommen hat, soll dieser bei der Erbschaftsteilung die Summe für die *terḫatu* seiner zukünftigen Frau extra bekommen. Diese Sitte wird auch durch die Dokumente bestätigt. MAP. no. 109, 5 (vgl. Var.) werden bei der Erbteilung einem Bruder 10 Sekel angerechnet, die er für die *terḫatu* einer Frau erhalten hat (5) *u 10 šiḳil kaspim te-ir-ḫa-at aš-ša-tim ša i-ḫu-zu*), und CT. VI, 37b schenkt ein Vater seinem Sohne ein Stück Land, um eine Frau zu nehmen: 1) *600 SAR eḳlim i-na ugâr ṭâ-bu-um* 2) *i-ta eḳli Ni-ḫi-ti-im aššat*(?) (*il*)*Šamaš* 3) *u i-ta eḳli A-pa-tu-um* 4) ⌈ *Ilu-šu-na-ṣir a-na Ibiḳ-i-li-šu*(?)[1]) *ma-ri-*[*šu*] 5) *ki-ma aššatim a-ḫa-zi-im* 6) *id-di-šum* = 600 SAR Feld auf guter Flur (?), einerseits neben dem Felde der Šamašpriesterin Niḫitu, andrerseits neben dem Felde des Apatu gelegen, hat Ilušu-naṣir [seinem] Sohne Ibiq-ilišu (?), dass er eine Frau nehme, gegeben. In gleicher Weise erhält CT. VIII, 2a eine Schwester ihre Mitgift ausbezahlt, die der Vater ihr vor seinem Tode versprochen hatte (s. u. S. 66).

§ 167 setzt fest, dass die Söhnes eines Mannes, der mehrere Frauen gehabt hat, den väterlichen Besitz gleichmässig, aber die von den Müttern in die Ehe gebrachte Mitgift und auch noch ihren sonstigen Besitz nach den Müttern teilen sollen. So teilen CT. VIII, 4a drei Brüder Nidnuša, Idin-Ninšaḫ und Ilušubani das Erbe ihres Vaters. Aber nur die beiden ersten scheinen leibliche Brüder gewesen zu sein; denn sie bestimmen, dass sie beide den Anteil ihrer Mutter nach ihrem Tode teilen wollen, von Ilušu-bani ist bei dieser Abmachung nicht die Rede: Rs. 8) *bîtum ma-la ba-zu-u ša i-ta Sin-i-d*[*in-nam*(?)] 9) *600 SAR eḳlim ša 900 SAR-TA* 10) *1 SAG amtum Ša-lu-ur-tum zittu Amat*(?) . . . . 11) *um-mi-šu-nu iš-tu i-lu-ša ik-*[*te-ru-ši*] 12) ⌈ *I-din-*(*il*)*Nin-šaḫ u Ni-id-nu-ša* 12) *i-zu-zu* = ein Haus samt Zubehör (?) neben dem des Sin-idinna, 600 SAR Feld von 900 SAR,

[1]) Der Name ist unsicher. Vielleicht lautet er *Ibiḳ-Nu-nu*.

Digitized by Google

und eine Sklavin Šalurtu, den Anteil ihrer Mutter Amat (?) . . . ., werden, wenn ihr Gott sie zu sich beruft[1]), Idin-Ninšaḫ und Nidnuša teilen[2]). Eventuell liegt derselbe Fall auch MAP. no. 109 vor[3]), wo Lamasu drei ihrer Söhne (augenscheinlich aus der Hinterlassenschaft des Vaters) befriedigt, aber zugleich ausmacht, dass sie an ihr und das mit ihren anderen Kindern gemeinsam verwaltete Hab und Gut keinen Anspruch erheben sollten. Auch hier drängt sich die Vermutung auf, dass die drei erstgenannten Söhne nicht die leiblichen Söhne der die Erbschaft verteilenden Mutter Lamasu gewesen seien.

§§ 168ff. handeln von dem Verstossen eines Sohnes. Es soll nur erlaubt sein, wenn die untersuchenden Richter der Ansicht sind, dass der Sohn gegen den Vater eine schwere Missetat begangen hat. Aber auch dann sollen die Richter das erste mal den Vater zur Verzeihung zu bewegen suchen. Diese letzte Milderung ist jedenfalls erst auf Hammurabi selbst zurückzuführen. CT. VIII, 49, 16bff. heisst es auch nur: 16) *u-um*[4]) *Na-ki-mu-um* 17) *li-bi Ḫa-li-ia-tum* 18) *uš-ta-am-ri-zu i-na ap-lu-ti-ša* 19) *i-na-za-aḫ-šu* = wenn Nakimu das Herz der Ḫaliatu betrübt, soll sie ihn aus ihrer Sohnschaft vorstossen. In derselben Lage befindet sich auch ein adoptierter Sohn seiner Mutter gegenüber. Wenn er die ausbedungenen, jährlich zu liefernden Abgaben nicht liefert, wird er aus dem Sohnverhältnis entfernt (CT. VIII, 20a): Rs. 13) *u Sin-ša-du-ni lu-bu-ša-a*[*m*] 14) *bi-ša-tam u bi-ki-tam*[5]) *u-ul i-di-iš-ši-im* 16) *i-na ap-lu-ti-šu*[6]) 17) *i-na-za-aḫ-šu* = und wenn Sin-šaduni Kleidung, Salböl und Unterhalt ihr (der

---

[1]) Zu der Ergänzung vgl. CT. II, 24, 27; VIII, 5, 17a; 12, 18c. Als Stamm setze ich den von Jensen erschlossenen Stamm כחר = versammeln an. Es ist natürlich eine der vielen euphemistischen Bezeichnungen für „sterben".

[2]) Ich fasse *i-su-su* hier als Präsens für *isuzzu*; denn die Mutter lebt augenscheinlich noch. Auch in andern Stellen bezieht sich der Vordersatz *ištu iluša ikteruši* immer auf die Zukunft.

[3]) Der Sklave in MAP. no. 109, 1 heisst *A-na-(il)Šamaš-tak(!)-la-ku*(!).

[4]) Nicht ideogrammatisch, sondern phonetisch geschrieben, also ein neuer Beweis dafür, dass wirklich *ûmu* gesprochen wurde; vgl. MVAG. 1904, 229.

[5]) = *pišâtu* und *piḳittu* (פקד).

[6]) Das Suffix ist fälschlich ein maskulinisches anstatt eines femininischen.

Digitized by Google

mater adoptans) nicht liefert, soll sie ihn aus ihrer Adoption entfernen. In CT. II, 31 ist der hier nur angenommene Fall, dass der Adoptierte den Lebensunterhalt nicht liefert in Wirklichkeit umgesetzt: 1) *ap-lu-ut Ḫa-li-ia-tum* 2) *ša a-na Amat-(il)Šamaš mârat Ia-ku-bi* 3) *id-di-nu* 4) *lu-bu-ša-am bi-ša-tam* 5) *bi-ki-ṭa-ša u-ul id-di-im-ma* 6) *daianū* 7) *i-na E-bar-bar-ri-im* 8) ⌈ *Ḫa-li-ia-tum* 9) *u Amat-(il)Šamaš* 10) *iš-šu-ṭa-a-ma* 11) ⌈ *Ḫa-li-ia-tum* 12) ⌈*Amat-(il)Šamaš* 13) *i-na ap-lu-ti-ša* 14) *i-zu-uḫ* 15) *dub-bu-um ša Ḫa-li-ia-tam* 16) *a-na Amat-(il)Šamaš* 17) *ap-lu-za id-di-na* 18) *i-li-a-am* 19) *ṣa-ar* 19) *i-ḫi-bi* 20) *niš (il)Šamaš (il)Ai (il)Marduk* 21) *u Sin-mu-ba-li-iṭ* 22) *di-in bît (il)Šamaš* = bei der Adoption, die Ḫaliatu der Amat-Šamaš, der Tochter des Iakubi, verliehen hatte, hat diese Kleider, Öl und ihre Aufwartung nicht geliefert. Die Richter in Ebarbarra haben daher Ḫaliatu und Amat-Šamaš . . . . . .[1]), und Ḫaliatu hat Amat-Šamaš aus ihrer Adoption vertrieben[2]). Wenn die Tafel, darin Ḫaliatu die Amat-Šamaš adoptiert hat, auftauchen sollte, soll sie als falsch[3]) zerbrochen werden[4]). Auch in einem andern Prozesse (CT. VI, 47a) gelingt es den Klägern nicht, die Aufhebung ihrer Adoption rückgängig zu machen: 1) *a-na eklim E-RU-[A]* 2) *SAG amtim SAG ardim* 3) *bu-še-ša pi-ar-ka-ti-ša* 4) *ap-lu-ti-ša* 5) *iš-tu bi-e a-di ḫurâṣim* 6) *ša Mu-na-pi-ir-tum* 7) *mârat (il)Rammân-ba-ni* 8) ⌈*(il)Sin-ri-me-ni* 9) ⌈ *A-pi-il-i-li* 10) *E-ri-ba-am* 11) *Bur-(il) Rammân* 12) *u Ḫa-la-la* 13) *u-la i-ra-ga-mu* 14) *na-aš-ḫu* 15) *a-ša-ar ṭâ-bu-ši-im ap-lu-za i-na-di-in*[5]) = wegen des Feldes, des Hauses, der weiblichen und männlichen Sklaven, des Besitztums und der Hinterlassenschaft, sowie der Adoption — vom Munde bis zum Golde —, alles was Munawirtu, die Tochter des Ramman-bani, besitzt, sollen Sin-rimeni, Awil-ili, Eriba, Bur-Ramman und Ḫalala nicht prozessieren. Sie sind herausgerissen (aus ihrer Adoption). Wo es ihr gut scheint, kann sie adoptieren. Umgekehrt verspricht eine Tante ihrer Nichte, die sie

[1]) Wenn die Edition richtig ist, Imp. einer Wurzel נשׁך oder נשׁט.

[2]) = *issuḫ* von נסח.

[3]) Vgl. Cod. Hamm. Kol. VIII, 1, 22.

[4]) Für *iḫḫipi* = IV, 1.

[5]) Den Schluss verstehe ich nicht vollkommen, vermutlich ist der Inhalt ein dem Schlusse der eben mitgeteilten Urkunde analoger.

Digitized by Google

adoptiert, sie ohne weiteres zur Erbin einzusetzen, wenn sie sie gut behandelt und verehrt (CT. II, 35): 1) *TUR-UŠ-KU Tab-ni-Nanâ* 2) *mârat Na-bi-(il)Sin* 3) *Be-li-zu-nu* 4) *mârat Nu-ur-i-li-šu* 5) *a-ḫi-ša a-di Tab-ni-Nanâ* 6) *ba-al-ṭi-at* 7) *Be-li-zu-nu Tab-ni-Nanâ* 8) *i-pa-la-aḫ u-ka-ba-zi* 9) *šum-ma pa-la-ḫi-ša* 10) *bitum ša Ga-gi*(!)*-im* 11) *u bu-še-ša* 12) *ma-la i-ba-šu-u* 13) *i-na Ga-gi*(!)*-im* 14) *ša Be-li-zu-nu* 15) *niš (il)Šamaš (il) Marduk* 16) *u Su-mu-la-ilu* 17) *ša bi dubbim a-ni-im* 18) *u-na-ka-ru* = es adoptiert[1]) Tabni-Nanâ, die Tochter des Nabi-Sin, die Belisunu, die Tochter ihres Bruders Nur-ilišu. Solange Tabni-Nana lebt, soll Belisunu sie verehren und hochachten[2]). Wenn sie sie verehrt, soll das Haus in Gagu und alle ihre Habe, die sie besitzt in Gagu, (nach ihrem Tode) der Belisunu gehören. Der Fluch des Šamaš, des Marduk und des Sumula-ilu auf denjenigen, der den Inhalt dieser Tafel verändert. Im allgemeinen aber galten für die Adoptionen andere Bestimmungen (s. u. S. 67 ff.).

§§ 170/1 handeln von den Kindern eines Freien mit einer Kebse. Sie werden nur als eigentliche, erbberechtigte Kinder angesehen, wenn der Vater sie ausdrücklich als die seinigen anerkennt. Hat der Vater das nicht getan, so sind sie nicht erbberechtigt. Gewöhnlich geschah es aber, dass der Vater ihnen samt ihrer Mutter wenigstens die Freiheit schenkt. Die Hauptgattin erbt ihre Mitgift und die Geschenke ihres Mannes, die sie niessnutzen, aber nicht veräussern darf. Eine solche Anerkennung des Vaters scheint in der Urkunde CT. VIII, 37 d vorzuliegen, wo der Vater aber nur den ältesten seiner fünf Kinder anerkennt: 1) ⌈ *Ša-ḫi-ra . . . . .* 2) ⌈ *Be-li-zu-nu . . . . ma*(?) 3) ⌈ *A-za-tam i-ḫu-*[*zi*] 4) 5 *ma-ri u-li-*[*zu*]*m* 5) *i-na* 5 *ma-ri ša A-za-tum* 6) *a-na Ša-ḫi-ra ul-du* 7) ⌈ *Ia-ma-na-am* 8) *ma-ra-šu ra-bi-a-am* 9) ⌈ *Ša-ḫi-*[*ra a-n*]*a ma-ru-ti-šu il-ki* 10) *a-na*

[1]) *TUR-UŠ* (CT. IV, 10, 28; 37, 1c (unten); VI, 33, 1a; VIII, 12, 2b; 46, 1b; 49, 1a; 15b) und *TUR-UŠ-KU* (CT. VI, 30, 1a) müssen Ideogramme für *aplûtu* sein.

[2]) = *ukabbatsi*. Eigentlich = für schwer halten. In dem altbabylonischen Briefe CT. II, 48 steht dafür voller (Z. 24): *ka-ag-ga-di ku-ub-bi-it*. Der Gegensatz dazu ist natürlich Z. 26 *ḳalâlu* resp. *ḳullulu ša ḳaḳḳadi*.

Digitized by Google

pi-ar-ki-a-at û-mi 11) *A-za-tum* 12) *a-aḫ-ḫu-ša* 13) *a-na Ša-ḫi-ra* 14) *u-ul i-ra-ga-mu* 15) *niš* (*il*)*Šamaš* (*il*)*Ai* (*il*)*Marduk* 16) *u Ḫa-am-mu-ra-bi* 17) *IN-PA-NE-MEŠ* = Šaḫira . . . . Belisunu[1]) . . . . hat die Azatu geheiratet, und sie hat ihm 5 Kinder geboren. Von den 5 Kindern, die Azatu dem Šaḫira geboren, hat Šaḫira seinen ältesten Sohn Jamanu adoptiert. In Zukunft sollen Azatu und ihre Brüder gegen Šaḫira nicht prozessieren. Bei Šamaš, der Ai, Marduk und Hammurabi schwuren sie. Ein Anerkennungschein liegt vielleicht auch CT. II, 40 a vor: 1) ⌈ (*il*)*Šamaš-tab-ba-šu a-pil Tab-bi-lum* 2) ⌈ *Tab-bi-lum a-na* (*il*) *Šamaš-tab-ba-šu* 3) *ap-lu-tam i-di-in* 4) *niš* (*il*)*Šamaš* (*il*)*Ai niš* (*il*)*Marduk* 5) *u* (*il*)*Sin-mu-ba-li-iṭ* 6) *IN-PA-NE-MEŠ* = Šamaš-tabbašu ist der Sohn[2]) des Tabbilu. Tabbilu hat dem Šamaš-tabbašu die Sohnschaft[2]) verliehen. Bei Šamaš, Ai, bei Marduk und Sin-muballiṭ schwuren sie. Adoptierte Kinder galten natürlich wie freie leibliche und beerbten den Vater wie jene. Deshalb macht Ilu-bani in einem Prozesse folgende Aussage (MAP. no. 43, 10 ff.): 10) *lu-u mâr* (*il*)*Sin-ma-gir a-na-ku* 11) *a-na ma-ru-tim il-ki-a-an-ni* 12) *ku-nu-uk-ki la iḫ-ḫi-pu-ma* = ich bin wirklich der Sohn des Sin-magir. Er hat mich adoptiert, und meine Urkunde ist nicht zerbrochen. Eventuell sind hierher auch einige der S. 53 f. besprochenen Urkunden zu ziehen, in denen meist Sklaven schon bei Lebzeiten des Besitzers Freiheit (und Adoption) erhalten gegen eine zu liefernde Rente (CT. IV, 42 a; VIII, 29 a; b; 48 a). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Leute mehrfach eigene Kebsensöhne waren.

§ 172 c bestimmt, dass eine Witwe, die einen andern Mann heiratet, nur ihre Mitgift, nicht aber die Geschenke des früheren Mannes mitnehmen darf. Diese gehören den Kindern des ersten Mannes. Um diesen Paragraphen handelt es sich in dem Prozesse MAP. no. 100. Hier heiratet Jašuḫatu nach dem Tode des Namiatu einen andern Mann namens Idin-Ramman. Die Söhne aus erster Ehe klagen nun, sie hätte Eigentum aus dem väterlichen Hause

[1]) Die Enden der Zeilen 1 und 2 sind nicht erhalten; deshalb ist es nicht auszumachen, in welchem Verhältnis die Belisunu zu Šaḫira steht. Vermutlich war sie die Hauptgattin.

[2]) Man beachte, dass hier zweimal gewiss mit Absicht *aplu* = vollberechtigter Sohn, nicht *mâru* gesagt ist.

Digitized by Google

mitgenommen; aber sie bekommen Unrecht, da, wie es scheint, festgestellt wird, dass die fraglichen Sachen nicht zum väterlichen Hause gehören: 1) ⌈ *Be-la-na-um* ⌉*Mu-ḫa-ad-du-um* 2) *u Bi-ru-ru-tum mârū Na-mi-ia-tum* 3) *a-na mi-im-ma nu-ma-at bît a-bi-šu-nu* 4) ⌈*Ia-šu-ḫa-tum um-ma-šu-nu ig-ru-u* 5) *a-na daianē Babili(KI) is-ni-ku* 6) *daianū di-nam u-ša-ḫi-zu-šu-nu-ti-ma* 7) *a-na mi-im-ma nu-ma-at bît a-bi-šu-nu* 8) ⌈ *Ia-šu-ḫa-tum um-ma-šu-nu* 9) *a-na bît (il)Marduk a-na ni-iš ilim id-di-nu-ši-ma* 10) ⌈*Ia-šu-ḫa-tum a-na kaspim ḫurâṣim* 11) *aštapirim bu-ši-im u mi-im-ma* 12) *nu-ma-at bît a-bi-šu-nu* 13) *i-na bît (il)Marduk u . . . . . ši-ma*(?)[1] 14) *mi-im-ma nu-ma-at bît a-bi-šu-nu* 15) *u-ul ib-ba-ši* 16) *UKUR-ŠU* ⌈*Be-la-nu-um* ⌉ *Mu-ḫa-ad-du-um* 17) *u Bi-ru-ru-tum mârū Na-mi-ia-tum* 18) *a-na Idin-(il) Rammân* ⌈*Ia-šu-ḫa-tum* 19) *u mârē-šu-nu a-na nu-ma-at bît a-b*[*i-šu-nu*] 20) *INIM-NU-MAL-MAL-A* 21) *niš (il)Marduk u Sa-am-su-i-lu-na LUGAL-E* 22) *IN-PA-NE-MEŠ* = Belanu, Muḫaddu und Birurutu, die Söhne des Namiatu, haben wegen des ganzen Besitzes ihres väterlichen Hauses gegen ihre Mutter Jašuḫatu geklagt. Man brachte (?) (sie) zu den Richtern Babylons, und die Richter liessen sie Entscheid wissen: Sie gaben ihrer Mutter Jašuḫatu auf, den ganzen Besitz ihres väterlichen Hauses in den Tempel Marduk behufs des Schwures vor Gott zu bringen, und dann [leistete?] Jašuḫatu inbetreff des Silbers, Goldes, der weiblichen und männlichen Sklaven, der Habe und des ganzen Besitzes ihres väterlichen Hauses im Tempel Marduks [den Eid?], dass es nicht zum Besitze ihres väterlichen Hauses gehört habe. Niemals sollen Belanu, Muḫaddu und Birurutu, die Söhne des Namiatu, gegen Idin-Ramman, Jašuḫatu und ihre Kinder wegen des Besitzes ihres väterlichen Hauses prozessieren. Bei Marduk und dem Könige Samsu-iluna schwuren sie.

Die §§ 178—182 handeln von der Erbberechtigung der Priesterinnen und Hierodulen. Diese Frauen scheinen es häufig zu einem respektablen Vermögen gebracht zu haben; denn sie erscheinen häufig als Besitzerinnen von Häusern, Feldern und anderen Dingen (MAP. no. 30; 68; 70; 74). So kam es denn

[1]) Die undeutlichen Zeichen sind wohl ganz unsicher. Man erwartet darin die Erwähnung, dass die Jašuḫatu einen Schwur leistet.

Digitized by Google

auch, dass häufig Männer sich in solche Frauen verliebten und heirateten, trotzdem sie Hierodulen waren (V R. 25, 10 cd). CT. VIII, 2 c verheiratet sich eine Mardukpriesterin und *zermašîtu*[1]) mit einem Manne. Bei Geschenken des Vaters an seine Tochter, die Priesterin ist, kommt es darauf an, ob er ihr sie ausdrücklich zu freier Verfügung überlassen hat. Ist in dem Vertrage eine solche Bestimmung nicht getroffen, so erhält die Tochter nur das Niessnutzungsrecht (§ 178). CT. II, 24 verschreibt ein Vater seiner Tochter, der Šamašpriesterin Mannaši, mehrere Grundstücke (700 SAR gross) und 1 Haus: 24) *mi-im-ma an-ni-im ša (il)Šamaš-na-ṣir UŠ(?)-BAR(?)* 25) *a-na Ma-an-na-ši aššat(?) (il)Šamaš mârti-šu id-di(!)-nu(!)-[ši]* 26) *a-di ba-al-ṭa-at ga(?)-az-za-zu(?) ta(?)-ka-al(?)* 27) *iš-tu [i]-lu-ša ik-te-ru-ši* 28) ⌈ . . . . *ša(?)-lim(?)-ra-bi a-ḫu ša a-bi(!)-ša* 29) [*ri-di(?)*] *pi-ar-ka-ti-ša* 30) ⌈ . . . . *ši-ta-di-tum um-ma-šu a-di ba-al-ṭa-at* 31) *it-ta-na-aš-ši* 32) ⌈(*il*)*Sin-i-din-nam mâr Sin-a-bu-šu* 33) *a-na za-ka-bi-ša is-za-az* = alles dieses ist es, was Šamaš-naṣir, der Weber(?), seiner Tochter, der Šamašpriesterin Mannaši gegeben hat. So lange sie lebt, kann sie . . . . . niessnutzen(?)[2]). Wenn ihr Gott sie abruft[3]), ist . . . . . rabi, der Bruder ihres Vaters[4]), der Erbe ihrer Hinterlassenschaft[5]). Seine Mutter . . . šitaditu soll er, solange sie lebt, unterhalten[6]). Sin-

[1]) Eine der *ḳadištu* ähnliche Hierodulengattung; vgl. zur Aussprache OLZ. 1905, 305.

[2]) Die Zeichen sind unsicher. Eine Parallelstelle dazu ist CT. VIII, 5, 16 a. Danach scheint *ga-za . . .* sicher zu sein. Meine Ergänzung *ta-ka-al* ist sehr unsicher; denn der Paralleltext scheint *u-ka . . .* zu bieten, das letzte Zeichen ist weggebrochen.

[3]) Vgl. o. S. 53.

[4]) Merkwürdig ist, dass man annimmt, dass die Nichte früher sterben könnte als der Onkel. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte Šamaš-naṣir keine anderen Leibeserben als Mannaši; deshalb ist sein, jedenfalls viel jüngerer Bruder sein Erbe.

[5]) Zur Ergänzung vgl. CT. II, 41, 5 a; IV, 10, 30; VI, 30, 3 a; 33, 3 a; VIII, 25, 4; 49, 5 a. Da aber in allen diesen Fällen sowohl der Adoptierende wie der Adoptierte Frauen sind, ist nicht sicher auszumachen, ob *redît* als Fem. des Partizips von *ridû*, oder irgend wie als Substantivum aufzufassen sei. Infolgedessen ist meine Ergänzung auch noch unsicher.

[6]) Möglich wäre es, dass auch schon Mannaši zur Unterhaltung der Dame verpflichtet würde; dann müsste man eine Verwechslung der Suffixe

Digitized by Google

idinna, der Sohn des Sin-abušu, soll zu ihrer Anpflanzung(?) stehen[1]). Hierher wird auch wohl CT. VIII, 49 b zu ziehen sein, obwohl nicht direkt gesagt ist, dass Izi-ašar der Vater der Ḫaliatu ist: 12) *zi-ti Ḫa-li-ia-tum aššat*(?) (*il*)*Marduk* 13) *ša I-zi-a-šar i-di-nu-ši-im* 14) *a-di ba-al-ṭi-at i-ka-al* = den Anteil der Mardukpriesterin Ḫaliatu, den ihr Izi-ašar gegeben hat, soll sie lebenslänglich geniessen. Im allgemeinen, kann man annehmen, sind alle Schenkungen von Eltern an Töchter, die Priesterinnen sind, dieser ersten Kathegorie zuzurechnen, wenn ihnen nicht ausdrücklich Verfügungsfreiheit garantiert ist; z. B. CT, IV, 43 b: 1) *900 SAR eḳlim i-na . . . . di*(*KI*) 2) *GID-DA 1-BI I-ku*(?)*-um-ša*(?)*-ša*(?)*-ra-ki-im*(?) 3) *GID-DA 2-BI* ⌈*Ki-ra-am-tum aššat*(?) (*il*)*Šamaš* 4) *mârat Ri-iš-*(*il*)*Šamaš* 5) *SAG-BI eḳli Arad-Ur-ra* 6) ⌉ *Ša-ma-ia-tum mâr It*(?)*-tum* 7) *a-na Ša-ma-ši aššat*(?) (*il*)*Šamaš DU-SAL-A-NI* 8) *a-na zi-ti-ša*(!) 9) *i-di-in-ši-im* = 900 SAR Feld in der Stadt . . . . . di, an der einen Seite neben dem Grundstück des . . . . . , und an der andern Seite neben dem der Šamašpriesterin Kiramtu, der Tochter des Riš-Šamaš, gelegen, an dritter Seite anstossend an das Feld des Arad-Urra, hat Šamaiatu, der Sohn des Ittu(?), seiner Tochter Šamaši(?), der Šamašpriesterin, als ihren Anteil geschenkt. Auch CT. VIII, 29 c wird sich auf unseren Paragraphen beziehen, obwohl hier eine Mutter Aḫatu ihrer Tochter, der Šamašpriesterin Beltani ein Feld, Sklaven etc. schenkt. Möglicherweise könnte es sich allerdings auch um eine andre Schenkung (Mitgift) handeln. Merkwürdig und nicht sicher hierher zu ziehen ist CT. VI, 21 c. Hier schenkt ein Mann einer Šamašpriesterin, die nicht seine Tochter ist, mehrere Grundstücke, macht ihr aber zur Aufgabe, sich mit ihren

(*šu* für *ša*) annehmen. Die verwandtschaftliche Stellung der genannten Frau ist leider anderweitig nirgends erwähnt.

[1]) *sakâbu* halte ich für die babylonische Schreibung von *saḳâpu*. Unsicher ist es noch, auf wen das Suffix *ša* in *sakabiša* geht, auf die alte Frau oder auf die Mannaki. Wenn das letzte der Fall wäre, müsste man an den Schluss von § 178 denken. Hier wird bestimmt, dass, wenn die Brüder ihrer Priesterinschwester nicht den richtigen Anteil geben, ein Farmer für sie ihren Besitz verwalten solle. Hier würde dann der Vater schon im Voraus einen Mann als Farmer bestimmen, jedenfalls wieder deshalb, weil er keine eigenen Söhne hat.

Digitized by Google

Brüdern zu vertragen. Vielleicht sollte die Priesterin auch nur das Niessbrauchsrecht haben, das sie nicht umgehen sollte durch die Behauptung, jene Leute seien nicht ihre Brüder: 1) *500 SAR eḳlim i-na iš-ka-r[i-im(?)]* 2) *i-ta eḳli Aš(?)-ḫu-um* 3) *u i-ta Be-la-kum* 4) *300 SAR eḳlim i-na Ša-lu-ta . . .* 5) *i-ta eḳli mârē Sin-ilu* 6) *u i-ta eḳli Upi(KI)-ia* 7) *7 ṣênū* (?) $^1/_2$ *SAR 5 GIN bît bâb Ḫal-ḫal-la(KI)* 8) *mi-im-ma an-ni-im* 9) *Upi (KI)-ia a-na Be-el-ta-ni aššat(?) (il)Šamaš* 10) *mârat Ir-ṣi-ti-ia i-di-in* 11) *Ri-iš-(il)Šamaš u Sin-ta-ia-ar* 12) *a-ḫu-ša u-ul a-ḫu-ia* 13) *at-tu-nu i-ga-ab-bi-ma* 14) *mi-im-ma an-ni-im* 15) *u-ul i-na-di-ši-im* = 500 SAR in . . . . . [1]), einerseits neben dem Felde des Ašḫu (?), und andrerseits neben dem des Belaku gelegen, 300 SAR Feld in . . . . ., einerseits neben dem Felde der Söhne des Sin-ilu, andrerseits neben dem des Upia gelegen, 7 Stück Kleinvieh(?), $^1/_2$ SAR 5 GIN Haus am Tore von Ḫalḫalla, alles dieses hat Upia der Šamašpriesterin Beltani, der Tochter des Irṣitia, geschenkt. Wenn sie zu ihren Brüdern Riš-Šamaš und Sin-taiar: Ihr seid nicht meine Brüder, spricht, wird er ihr alles dieses nicht schenken. Bei Erbschaftsteilungen nehmen dann die Brüder gleich den Anteil der Schwester mit in Besitz und haben sie nur zu entschädigen (MAP. no. 105): 1) $^5/_6$ *SAR 8 GIN E-RU-A* 2) *ita bît (il)Sin-a-bu-šu MÀ-LAḪ* 3) *u ita bît mârē A-da-ia-tum* 4) *mi-im-ma bi-ši bît a-ba* 5) *u bi-ši Il-ta-ni aššat(?) (il)Šamaš* 6) *a-ḫa-ti-šu-nu i-na ŠU-NIR ša (il)Sin* 7) *u (il)ša-ša-rum ša (il)Šamaš* 8) *u-bi-ir-ru-ma* 9) *mi-it-ḫa-ri-iš i-zu-zu* 10) *zittu Si-na-tum mâr GAZ(?)-Nanâ* 11) *ša itti Arad-ì-li-šu a-ḫi i-zu-zu* 12 *gab-ba ga-am-ru* 13) *iš-tu bi-e a-di [hur]âṣim* 14) *a-ḫu-um a-na a-ḫi-im* 15) *u-ul i-ra-ga-am* 16) *niš (il)Šamaš (il)Ai (il)Marduk* 17) *u Ḫa-am-mu-ra-bi šarrim it-mu-u* = $^5/_6$ SAR 8 GIN Haus, einerseits neben dem Hause des Schiffers Sin-abušu und andrerseits neben dem Hause der Söhne des Adaiatu gelegen, von dem gesamten Besitze des Vaters und ihrer Schwester, der Šamašpriesterin Iltani, den sie bei der Säule (?) des Sin[2]) und dem šašaru[3]) des Šamaš deklariert

[1]) Vgl. CT. II, 50, 4.

[2]) = *šurinnu*; vgl. o. S. 51 und CT. II, 9, 7; 47, 18; IV, 23, 21a; 47, 11a; VI, 25 7a und OLZ. 1905, 271, 5, 15.

[3]) Vgl. CT. II, 45, 9: *i-na ša-ša-ri-im ša (il)Šamaš*; 47, 19. Es muss auch wohl eine Örtlichkeit bezeichnen.

Digitized by Google

und gleichmässig verteilt hatten, ist der Anteil des Sinatu, des Sohnes des GAZ(?)-Nana, den er mit (seinem) Bruder Arad-ilišu geteilt hat. Alles ist erledigt vom Munde bis zum Golde. Ein Bruder wird gegen den andern nicht prozessieren. Bei Šamaš, der Ai, Marduk und dem Könige Hammurabi schwuren sie. CT. VI, 42b teilen zwei Schwestern, eine *ḳadištu* und eine Šamašpriesterin. Indes ist es nicht sicher, ob dieser Text hierher zu ziehen ist.

Der § 179 ergänzt den vorhergehenden. Wenn der Vater seiner Tochter, die eine Priesterin ist, ein Geschenk macht mit dem ausdrücklichen schriftlichen Vermerk, dass sie freie Verfügung darüber haben solle, so haben ihre Brüder keinen Anspruch daran. In der CT. II, 41 publizierten Urkunde werden zwei Angelegenheiten erörtert: Erstens setzt die Priesterin Šat-Ai die Priesterin Amat-Mamu als ihre Erbin ein gegen eine Leibesrente (Z. 1—14; 32—36), und zweitens machen die Eltern der zweiten Priesterin ihr ein Geschenk zur freien Verfügung: 15) *300 SAR eḳlum ta-wi-ir-tum* 16) *i-na Ga-mi-na-nu-um* 17) *i-ta eḳil (il)Sin-ri-me-ni* 18) *u i-ta eḳil Na-bi-(il)Šamaš* 19) *600 SAR eḳlim i-na ugâr Ga-ab-lu-um* 20) *i-ta eḳil Be-el-šu-nu* 21) *u i-ta eḳil Na-bi-(il)Šamaš* 22) *1 SAG amtum Ì-lì-dum-ki* 23) *1 SAG amtum Be-el-ti-ma-li-e* 24) *1 SAG amtum (il)Ur-ki-tum-la-ma-si* 25) *1 lîtum 6 ṣênū*(?) 26) *mi-im-ma an-ni-im Ša-ì-lì-šu a-bu-ša* 27) *u Ša-mu-uḫ-tum um-ma-ša* 28) *a-na A-ma-at-(il)Ma-mu ma-ar-ti-šu-nu* 29) *id-di-nu* 30) *i-na aḫ-ḫi-ša a-na ša ta-ra-mu-u* 31) *ap*(!)*-lu*(!)*-za i-na-di-in* = 300 SAR . . . . . Feld in der Stadt Gaminanu, einerseits neben dem Felde des Sin-rimeni, andrerseits neben dem des Nabi-Šamaš gelegen, 600 SAR Feld in der Gemarkung von Gablu(?), einerseits neben dem Felde des Belšunu, andrerseits neben dem des Nabi-Šamaš gelegen, eine Sklavin (namens) Ili-dumqi, eine Sklavin (namens) Belti-male, eine Sklavin (namens) Urkitu-lamasi, eine Kuh, 6 Stück Kleinvieh, alles dieses haben Ša-ilišu, ihr Vater, und Šamuḫtu, ihre Mutter, ihrer Tochter Amat-Mamu[1]) geschenkt. Unter ihren Brüdern kann sie demjenigen, den sie liebt, ihr Kindsteil vermachen. Ganz ähnlich ist CT. IV, 1b; denn obwohl hier die

[1]) Dass sie eine Priesterin ist, geht aus Z. 3 hervor.

Digitized by Google

beschenkte Tochter nicht ausdrücklich als Priesterin genannt ist, wird es sich doch um eine solche handeln: 16) *mi-im-ma an-ni-im* 17) *ša* ⌈*Ilu*(?)*-ra-bi a-bu-š*[*a*] 18) *a-na A-ia-tum ma-ar-ti-šu* 19) *i-di-nu i-na a-ḫi-ša a-na ša i*(?)*-ra-*[*mu-ši*][1]) 20) *u i-pa-la-ḫu-ši* 21) *ap-lu-sa i-na-di-in* = alles dieses[2]) ist es, was Ilu-rabi(?), ihr Vater, seiner Tochter Aiatu geschenkt hat. Unter ihren Brüdern kann sie demjenigen, der sie lieben und verehren wird, ihren Kindesanteil vermachen. CT. VI, 7a repräsentiert jedenfalls die Akten eines Prozesses, den Brüder gegen ihre Schwester, die Priesterin war, führten. Vermutlich stellten sie die Behauptung auf, dass ihr Vater der Schwester die Sachen nicht zur freien Verfügung geschenkt habe. Indes bekamen die Kläger Unrecht: 1) ⌈ *Ba-bi-li-tum* 2) *daiānē im-ḫu-ur-*[*m*]*a* 3) ⌈ *E-ri-iš-Sag-ila* 4) *U-bar-*(*il*)*Na-bi-um* 5) *u* (*il*)*Marduk-na-ṣir* 6) *u-še-lu-nim-ma* 7) *a-na mi-mu bît a-bi-šu-nu* 8) *i-na ki-sa-al* (*il*)*Šamaš* 9) *ub-ta-u-ma* 10) *ba-ši-zu-nu i-mu-ru-u-ma* 11) *a-na Ba-bi-li-tum aššat*(?) (*il*)*Šamaš* 12) *a-na zi-it-ti-ša* 13) ⌈ *A-ḫi-li-ib-lu*(!)*-uṭ*[3]) 14) ⌈ *Na-da . . . . . be-el-ti-ra-bi* 15) ⌈*Ta-ki-il-ba*(!)*-nu-ša* 16) ⌈ *Ša-ra-at-ta-in-ma-tim* 17) ⌈ *Ta-ra-am-*(*il*)*Rammân* 18) ⌈ (*il*)*Ki-ti-tum-ḫa-zi-ra-at* 19) ⌈ *A-na-be-el-ti-kal-la-a-ma* 20) ⌈ *I-ia-am-ru-um*(?)*-si-i-lu-um* 21) ⌈ *A-na-*(*il*)*Šamaš-te-ir-ri* 22) ⌈*A-ḫi-ša-ki-im* 23) *napḫar 10 aštapirū* 24) *3 alpū* 25) *2* (*aban*) *ḪAR* 26) *1 ab-ru-ku-um* 27) *ša E-ri-iš-Sag-ila* 28) ⌈ *U-bar-*(*il*)*Na-bi-um* 29) *u* (*il*)*Marduk-na-ṣir* 30) *a-na Ba-bi-li-tum aššat*(?) (*il*)*Šamaš* 31) *id-di-nu* 32) *e-zu-ub 4 ma-na kaspim* 33) *ša . . . . . ša a-bu-ša* 34) [*a-na Ba-bi-li*]*-tum id-di-nu* 35) *i-na ki-sa-al* (*il*) *Šamaš* 36) *a-ḫu-um ma-la a-ḫi-im* 37) *il-ku-u* 38) *maḫar* (*il*) *Šamaš* (*il*)*Ai* = die Babilitu ging die Richter an, und diese, nämlich Eriš-Sagila, Ubar-Nabu und Marduk-naṣir, brachten sie (die streitenden Parteien) nach oben. Im Hofe des Šamaš(tempels) stellten sie inbetreff des ganzen Besitztums ihres väterlichen Hauses eine Untersuchung an und inspizierten ihren Besitzstand.

---

[1]) So muss gelesen werden; vgl. den unmittelbar vorhergehenden Text sowie o. S. 48.

[2]) Nämlich ein Feld, 5 Stück Kleinvieh, 2 Sklaven und 2 Häuser.

[3]) S. Ranke a. a. O. 181.

Digitized by Google

Dann gaben sie der Šamašpriesterin Babilitu als ihren Anteil . . . . . [1]) im ganzen 10 Sklaven, 3 Rinder, 1 steinernes . . . . .[2]), 1 . . . . .[3]) nämlich die (Richter) Eriš-Sagila, Ubar-Nabu und Marduk-naṣir. Es bleiben noch übrig 4 Minen Silber, die ihr Vater . . . . . [der Babili]tu gegeben hatte, und die nun im Hofe des Šamaš[tempels] die Geschwister gemeinsam in Besitz nahmen (?)[4]). Vor Šamaš und der Ai. Erwähnen möchte ich hierbei den noch nicht klaren Ausdruck *ina ša-pi-ri-ša*, resp. *še-pi-ri-ša*, *šu-pi-ri-ša* (CT. II, 16, 8; 26, 7; IV, 16, 12a; 20, 7; VI, 31, 11; VIII, 35, 7b), der sich häufig bei Käufen findet, die Frauen spez. Priesterinnen machen. Delitzsch scheint AL[4] 189 anzunehmen, dass diese Worte Formen des bekannten *šemiru*, *šewiru* = Ring seien. Aber was soll es bedeuten, wenn es heisst, eine Frau hätte ein Land oder ein Haus oder einen andren Gegenstand mit ihrem Ringe bezahlt? Es muss sich um eine gesetzlich zulässige Art des Kaufes handeln; denn CT. VIII, 35, 7b wird hinzugefügt, sie hätte eine Sklavin und ein Stück Rind bezahlt: 7) *i-na še-pi-ri-ša* 8) *pi-ar-ki zi-im-da-at šar-ri-im* — mit (aus) ihrem *šepiru* gemäss dem Gesetze des Königs. Leider sucht man einen hierauf bezüglichen Paragraphen im Kodex Hammurabi vergeblich. Mir scheint es, als ob der Zusatz besagen solle, die Priesterin habe den Kauf aus ihrem Privatvermögen gemacht, damit der Kauf nicht von ihren Verwandten angefochten werden könne mit der Begründung, sie hätte ja gar kein Vermögen, sondern nur den Niessbrauch. Auf der andern Seite konnte eventuell auch die Gottheit (d. h. die Priester) klagbar werden, wenn sie annehmen konnte, dass das Geld zu Unrecht der Tempelkasse entnommen sei. Dieses Privatvermögen kann entweder von einer Schenkung des Vaters mit Verfügungsrecht über das Geschenkte oder von privater Beschäftigung herrühren.

---

[1]) Die Namen der zehn Sklaven habe ich in der Übersetzung ausgelassen.

[2]) S. o. S. 49.

[3]) Vgl. o. S. 48 und CT. VIII, 2, 6a, wo vielleicht *ab-ruk*(?)-*kum*(?) *KI-LAL-BI 5 ma-na* zu lesen ist.

[4]) Weshalb Babilitu die erwähnten 4 Minen mit den Brüdern teilt, ist nicht ersichtlich. Vielleicht hatte ihr der Vater dieses Geld nicht zur freien Verfügung gegeben?

Digitized by Google

§ 180 bestimmt, dass, wenn ein Vater seiner priesterlichen Tochter kein Geschenk gibt, sie doch nach des Vaters Tode einen Anteil wie ein Kind bekommen und lebenslänglich geniessen solle. Vielleicht bezieht sich auf diese Bestimmung die Urkunde CT. VI, 49, die aus dem Jahre herrührt, in welchem Sumu-la-ilu die Mauer von Sippar baute. Sicher ist diese Beziehung indes keineswegs; denn die Frau ist weder ausdrücklich Priesterin genannt, noch ist erwähnt, dass ihr Vater ihr bei Lebzeiten nichts geschenkt, noch auch, dass sie von dem Grundstück nur den Niessbrauch haben solle: 1) 1800 *SAR eḳlim i-na* 2) *ka-ri-e-im* 3) *ita A-ḫi-(amêl?))TAR* 4) *u E-na(?)-ki-im-ilu* 5) *a-na Ḫu-du-ul-tim* 6) *mârat I-ni-ib-Nu-nu* 7) *Ki-iš-Nu-nu* 8) *Im-gur-ru-um* 9) *u Ilu-a-bi a-ḫu-ša* 10) *i-di-nu-ši-im* 11) *a-na zi-ti-ša* = 1800 SAR Feld in . . . . ., einerseits neben dem Grundstück des Aḫi . . . . und andererseits neben dem des Enakim-ilu (?) gelegen, haben der Ḫudultu, der Tochter des Inib-Nunu, Qiš-Nunu, Imgurru und Ilu-abi, ihre Brüder, als ihren Anteil gegeben.

§ 181 handelt von dem Falle, dass der Vater einer Gottheit eine Priesterin, oder eine Hierodule weiht. Wenn der Vater einem solchen Mädchen kein Geschenk geschenkt hat, soll es von einem Drittel des Kindesanteils lebenslänglich den Niessbrauch haben. Ihr Nachlass gehört den Brüdern. Da die Babylonier sehr fromme Leute waren, kamen Stiftungen an die Gottheit sehr häufig vor. Für die Weihung eines Kindes lässt sich, soweit ich sehe, aus altbabylonischer Zeit kein Beispiel beibringen. Wir haben aber schon o. S. 32 gesehen, dass dort zwei Frauen, jedenfalls Sklavinnen, für den Sonnengott freigelassen werden; vielleicht sind sie damit auch der Gottheit geweiht. Aber aus späterer Zeit sind uns einige Beispiele für diesen Brauch bekannt. Johns Assyrian Deeds. no. 640 stiftet eine Dame vier Leute dem Gotte Ninib, die in seinem Tempel Dienste verrichten sollen[1]). Und in dem folgenden Texte (no. 641) weiht ein höherer Offizier seinen Sohn dem Gotte Ninib für das Leben des Königs Assurbanipal[2]). Vielleicht, doch keineswegs

[1]) Sie verrichten dieselben Dienste wie die Nethinim in AT. Der Text ist leider nicht gut erhalten und auch wohl nicht gut publiziert.

[2]) Ganz ähnlich wird ja auch Samuel der Gottheit geweiht. Der Anfang des Textes lautet: 1) *a-na (il)Nin-ib* 2) *ša ki-rib (al) Kal-ḫa* 3) (*m*)

Digitized by Google

sicher gehört zum § 181 CT. VIII, 50a[1]). Jedenfalls handelt es sich um die kleine Erbschaft einer Hierodule, die aber nicht in ihren eigentlichen Besitz übergeht, sondern von der ihre Brüder ihr nur den Niessbrauch überlassen: 1) $^1/_3$ *SAR E-RU-A* 2) *ita bît Sin-ga-mil SIS-A*(!)*-NI* 3) *1 amtum A-li-a-bi MU-NI-IM* 4) *1* (*iṣ*) *eršum NI* (?) 5) *1* (*iṣ*) *kussum MIS-KAN*(?)*-NA* (?) 6) *zittu La-ma-zi NU-BAR* 7) *mârat Upi*(*KI*)*-ma-gir* 8) *û-um mu-tum i-ḫa-zu-ši* 9) . . . . *mu-ti-ša i-ṣa-ab-ba-at-ma* 10) *a-na bît mu-ti-ša* 11) *i-ir-ru-ub* 12) *bi*(?)*-iz*(?)*-za u arad*(?)*-kạ*(?)*-za* 13) *ša aḫ-ḫi-ša-ma* 14) [*niš* (*il*)]*Šamaš* (*il*)*Marduk* 15) *An-nu-ni-tum* 16) *u* (*al*)*Sippar*(*KI*) 17) [*I*]*N-PA-NE-EŠ* = $^1/_3$ SAR mit einem Hause darauf, neben dem Hause ihres Bruders Singamil, eine Sklavin, Ali-abi mit Namen, ein Bettgestell . . ., ein Stuhl aus Palmholz (?) ist der Anteil der Hierodule Lamasi, der Tochter des Upi-magir. Wenn ein Mann sie heiraten sollte, soll sie . . . . . ihres Mannes ergreifen und in das Haus ihres Mannes eintreten. Aber ihr Haus (?) und ihr . . . .[2]) gehören ihren Brüdern. [Bei] Šamaš, Marduk, der Annunitu und Sippar schwuren sie.

Weshalb die in § 182 erwähnte Priesterin des Marduk, der ihr Vater bei Lebzeiten kein Geschenk gemacht hat, eine so bevorzugte Stelle vor ihren in den §§ 180 und 181 erwähnten Kolleginnen einnimmt, indem sie ein Drittel des Kindesanteils zu freier Verfügung bekommt, ist nicht recht einzusehen. Entweder ist dieses ein Vorrang aller Priesterinnen des Marduk, des Hauptgottes, oder es ist hier unter *aššat*(?) (*il*)*Marduk* eine Oberpriesterin zu verstehen im Gegensatze zu den anderen ohne Beifügung eines Gottesnamens angeführten Priesterinnenklassen.

Man-nu-di-iḳ-bêli-a-lak (*am.*) *šaḳû* 4) (*m. il*) *Nabû-madid*(?)*-napišti mâra-šu* 5) *a-na* (*il*)*Ninib giš-ru dan-dan ilâni* 6) *ḳar-du a-na balâṭ napšâti* 7) *ša* (*m*) *Ašur-bani-apli šar* (*mât*) *Ašur* 8) *a-na* (*il*)*Ninib ša ki-rib* (*al*) *Kàl-ḫa* 9) *a-na ši-riḳ-ti iš-ruḳ* = dem Ninib in Kalach hat der Offizier M. seinen Sohn N., also dem Ninib, dem starken, dem gewaltigen unter den Göttern, dem tapfern, für das Leben Asurbanipals, des Königs von Assur, dem Ninib in Kalach als Geschenk geschenkt.

[1]) Möglich wären auch die §§ 178; 184.

[2]) Die Lesungen sind ganz unsicher. Anstatt *bi-iz-za* könnte man an *ap-lu-za* = ihr Kindesanteil, beim zweiten Worte an *pi-ar-ka-za* = ihre Hinterlassenschaft denken.

Digitized by Google

Möglicherweise geben in CT. VI, 22a die Brüder einer Priesterin einen solchen Pflichtteil heraus[1]): 1) *Is(?)-ku-ša-(il) Šamaš* 2) *iš-tu Sippar(KI)* 3) *il-li-kam-ma* 4) *116 SAR (iš) kirim* 5) *ita Su-du-ru-um* 6) *33⅓ SAR (iš)kirim* 7) *i-na ša E-ni-im* 8) *100 SAR eḳlim i-na ša U-ta-a-ḫi* 9) ⌈ *Za-li-lum* 10) *I-ki-pu-um* 11) *u (il)Sin-ri-me-ni* 12) *a-na Ia-ḫi-la-tum* 13) *NIN-AN* (= *entim*) *ša (il)Šamaš* 14) *a-ḫa-ti-šu-nu* 15) *u-ki-in-nu* = Iskuša-Šamaš(?) hatte Sippar verlassen, und dann haben 116 SAR Garten neben dem des Suduru, 33⅓ SAR Garten von dem (?) des Eni (?) und 100 SAR Feld von dem (?) des Utaḫu Zalilu, Iqipu und Sin-rimeni ihrer Schwester Jaḫilatu, der Oberpriesterin des Šamaš, festgesetzt. In einem andern Falle hatte ein Vater seiner Tochter, die Priesterin des Marduk und Hierodule war, eine grosse Mitgift versprochen[2]), war aber wohl darüber weggestorben. Die Mutter und die Brüder aber gaben ohne Murren diese Mitgift heraus und lassen sie in das Haus des jungen Ehemannes schaffen (CT. VIII, 2a): 13) *mi-im-ma an-ni-i-im* 14) *ša (il)Sin-e-ri-ba-am a-bu-ša* 15) *mâr A-pi-il-(il)Sin* 16) *a-na La-ma-za-tim aššat(?) (il)Marduk u NU-BAR* 17) *ma-ar-ti-šu* 18) *i-na bît An-nu-ni-tum i-na ir-ši-ti-ša* 19) *u-pi-du-ši-im-ma* 20) ⌈*(zinn.)Šu-bu-ul-tum um-ma-ša* 21) ⌈*Ki-ša-at-(il)Sin* ⌈*Ig-mil-(il)Sin* 22) *u Sippar(KI)-li-še-ir aḫ-ḫu-ša* 23) *mârū (il)Sin-e-ri-ba-am* 24) *id-di-nu-ši-im-ma* 25) *a-na bît Ilu-šu-ba-ni mu-ti-ša* 26) *mâr (il)Sin-i-din-nam* 27) *u-še-ri-bu-ma* 28) *in-na-ad-nu-šum* 29) *iš-tu ⅓ ma-na kaspim te-ir-ḫa-az-za* 30) *i-na ga-an-ni-ša ra-ak-su-ma* 31) *a-na Ilu-šu-ba-ni mu-ti-ša tu-ur-ru* 32) *UKUR-ŠU ma-ru-ša ap-lu-ša* 33) *niš (il)Šamaš (il)Marduk u Am-mi-di-ta-na šarrim* 34) *IN-PA* = alles dieses ist es, was ihr Vater Sin-eriba, der Sohn des Awil-Sin, seiner Tochter Lamasatu, der Mardukpriesterin und Hiero-

---

[1]) Was die ersten drei Zeilen bedeuten, ist mir nicht klar. Der Mann, der Sippar verlassen hat, fungiert nachher (Z. 16) unter den Zeugen. In AO 7, 19 habe ich den Text missverstanden.

[2]) Unter anderen figuriert auch ihre Schwester unter der Mitgift die die Nebenfrau ihres Mannes werden sollte; s. o. S. 44.

Digitized by Google

dule[1]), im Tempel der Annunitu bei ihrer . . . . .[2]) versprochen[3]) hatte, und was ihre Mutter Šubultu und ihre Brüder Qišat-Sin, Igmil-Sin und Sippar-lišer, die Söhne des Sin-eriba, ihr gaben und in das Haus ihres Mannes, des Ilušu-bani, des Sohnes des Sin-idinna, brachten und womit sie beschenkt wurden. Seitdem[4]) $^1/_8$ Mine Silber als ihre *terḫatu* bei ihrer . . . . . .[5]) gebunden[6])(?) war, ist sie (die $^1/_8$ Mine) ihrem Manne Ilušu-bani zurückgegeben. In Zukunft ihre Kinder, ihre Söhne . . . . .[7]) Bei Šamaš, Marduk und dem Könige Ammi-ditana schwuren sie.

Die §§ 185—194 handeln von der Adoption, die in dieser Zeit sehr häufig vorkam. Aus der Serie *ana ittišu* (IIR. 9, 28 cd ff.) wusste man schon, dass häufig uneheliche Kinder aufgenommen, erzogen und in einem Handwerk unterrichtet wurden. Hammurabis Gesetzbuch bestätigt diese Sitte vollkommen. Daneben aber fanden auch Adoptionen erwachsener Personen statt. So adoptiert CT. IV, 11a Nidnat-Sin drei Leute, nämlich Sin-bani und zwei Söhne des Šamaš-tabbašu;

---

[1]) *NU-BAR*(*MAŠ*) = *šêr-mašîtu*; s. o. S. 22; 58 und OLZ 1905, 305.

[2]) *iršitu*, nicht *salimtu* s. a. MAP. no. 99, 7, wo die Eltern ihrer Tochter Marat-irṣiti eine Sklavin bei ihrer *iršitu* ([*i-na*] *ir*(!)-*ši-ti-ša* (!)) schenken (s. o. S. 50). Dieses Wort ist jedenfalls nicht mit *erištu* = Wunsch, Geschenk identisch, sondern vielleicht mit arab. عُرْس, hebr. אֵרֵשׂ zu kombinieren. Auch *e-ri-šu* = *ḫâ'iru* (II. R. 36, 39 cd) ist gewiss von derselben Wurzel herzuleiten; *iršitu* wäre dann = Verlobung.

[3]) II, 1 von ירה. Unklar ist mir noch die Bedeutung derselben Form Hamm. Kod. Kol. XVII, 13.

[4]) Der Sinn dieses Satzes ist mir unklar. Es ist nicht angegeben, warum das Kaufgeld der Braut dem Ehemann zurückgegeben wird.

[5]) Es gibt mehrere Worte *gannu* mit ganz verschiedener Bedeutung; s. Delitzsch HW. 202; Supplem. 29; Boissier Divin. 30, 15. Dieses *gannu* möchte ich von *ganûnu* = Hochzeitsgemach (Jensen KB. VI, 379) ableiten und ähnlich wie *iršitu* durch „Verlobung" wiedergeben. Die *terḫatu* wird ja vor der Ehe dem Vater der Braut überreicht (V R. 24, 48 cd ff.; vgl. MAP. S. 14 Anm. 3).

[6]) In der Serie *ana ittišu* (V R. 25, 2 cd) wird die Scheidesumme (wahrscheinlich in einem Beutel) mit dem Bande des sich scheidenden Ehemannes zugebunden. Auch hier wird das Verbum sich wohl auf das Zubinden des Beutels beziehen. Vgl. auch CT. II, 48, 20, wo *ṣamâdu* vom Einbinden des Geldes gebraucht wird.

[7]) Hier ist jedenfalls der Schluss des Satzes ausgefallen.

Digitized by Google

lässt sich aber durch sechs Siegelringe (?)[1]) entschädigen. Drei dieser Ringe gibt er aber gutwillig seinen vier Brüdern ab. Andere Adoptionen erfolgen wieder auf Grund einer vom Adoptierten zu leistenden jährlichen Rente (s. o. S. 53 ff.).

§ 191 handelt, ähnlich wie § 169 von der Auflösung der Sohnschaft, von der Auflösung der Adoption. Hammurabi bestimmt, dass der verstossene Adoptierte nicht leer[2]) ausgehen, sondern ein Dritteil des Vermögens des pater adoptans, nicht aber des Immobilienbesitzes, erhalten sollte. Die Praxis scheint hier teilweise andere Wege gewandelt zu sein. Wie wir schon s. S. 53 gesehen haben, verlor der Adoptierte ohne weiteres seine *aplûtu*, wenn er die jährliche Rente nicht wie ausgemacht pünktlich seinem pater resp. mater adoptans lieferte. Bei den andern Adoptionsverträgen sind zwei Fälle zu unterscheiden, je nachdem der Vater oder der Sohn die Adoption auflöste. Wenn der Sohn zum Vater sagte: Du bist nicht mein Vater, so wird fast allgemein als Strafe dafür (Sklaven)markung und Verkauf als Sklave angedroht (MAP. no. 94; 95; 96; 97; 98)[3]). Nur MAP. no. 93 wird als Strafe des unbotmässigen Sohnes festgesetzt, dass er seines Hauses, Gartens und seines sonstigen

---

[1]) Geschrieben *ṭe-bi-tum* Pl. *ṭe-bi-a-tum*. Ich setze das Wort = טַבָּעַת und halte es nur für eine andere Form des von Zimmern zuerst in seiner Bedeutung erkannten *timbûtu*, *ṭimbûtu*. Nach Z. 11 waren sie aus Silber. Geld in Ringform (*unḳu*, *unḳatu*) ist ja im alten und neuen Babel bekannt; vgl. MAP. 147. Allerdings wird durch dieses frühe Vorkommen des Wortes die Entlehnung des Stammes טבע aus dem Ägyptischen nicht gerade wahrscheinlicher.

[2]) Zu *ri-ku-su* vgl. ausser Zimmern ZDMG 58, 956 auch CT. II, 19, 26 f: *Mâr-abulli ri-ku-uz-zu la iṭ-ṭa-ra-ad ri-ku-uz-zu i-il-la-kam-ma ka-al-bu i-ik-ka-lu-ni-in-ni* = Mâr-abulli soll leer nicht zurückgeschickt werden. Wenn er mit leeren Händen kommt, fressen mich die Hunde.

[3]) Die sog. sumerischen Familiengesetze differenzieren die Strafe, je nachdem der Vater oder die Mutter der Beleidigte ist. Ist es der Vater, so trifft ihn die oben angekündigte Strafe, ist es die Mutter, so schneidet man ihm einmal, führt ihn um die Stadt herum und vertreibt ihn aus dem Hause. Kod. Hamm. § 192 droht dem Sohne eines Buhlen (?) oder Dirne, der zu Ziehvater oder Ziehmutter spricht: Du bist nicht mein Vater resp. meine Mutter, Ausschneiden der Zunge an. Diese Strafe wird auch ausser V R. 4, 69 häufig in den elamischen Kontrakten aus Mal-Amir erwähnt (Scheil, Text. élam.-sem. IV, 169, 14; 173, 21; 181, 14; 187, 9).

Digitized by Google

Besitzes verlustig gehen solle[1]). Eine solche Abmachung ist natürlich nur möglich, wenn der Adoptierte eigenes Vermögen hat. Auch MAP. no. 81, das den Schluss eines Adoptionsvertrages auf Grund einer jährlichen Rente bildet, ist bemerkt, dass die Adoptierten des Hauses verlustig gehen, wenn sie ihren Verpflichtungen nicht nachkommen. Wenn die Eltern die Adoption rückgängig machen wollten, mussten sie dem adoptierten Sohne, wie es scheint, seinen ganzen Sohnesteil auszahlen (MAP. no. 97, 16ff.; 98, 22ff.) In diesen beiden Fällen hatten die Eltern noch andere Kinder. In den meisten anderen Fällen, ebenso in den sog. sumerischen Familiengesetzen, findet sich dagegen die Bestimmung, dass der Vater, der zu seinem (adoptierten) Sohne sagt: Du bist nicht mein Sohn, des Hauses und Hausgerätes verlustig gehen soll (MAP. no. 93; 94; 95; 96; CT. VIII, 20a)[2]). Diese Bestimmung ist sehr rigoros und passt zu der hohen Stellung, die der pater familias seiner Familie gegenüber im semitischen Altertum einnahm, nicht recht. Merkwürdig ist auch das Fehlen des Suffixes bei *bîtu* und *unâti*; es ist also nicht expressis verbis gesagt, wessen Hauses und wessen Gerätes der Vater verlustig gehen soll.

In § 194 treffen wir die auch sonst im Altertum bekannte Sitte, Kinder von einer fremden Amme auferziehen zu lassen. Auch in der Serie *ana ittišu* (IIR. 9, 41cd.) wird bemerkt, dass der Findling bei einer Amme untergebracht wird. CT. IV, 13b gibt in gleicher Weise eine Frau ihr Töchterchen einer Amme in Pflege: 1) ⌈*E-ri-iš-ti-(il)Ai* 2) *mârat Arad-za* 3) *a-na A-ḫa-zu-nu ma-ra-za* 4) *a-na šu-nu-ki-im* 5) *id-di-in epram* 6) *piššatam lubuštam*[3]) *ma-aḫ-ra-at li-ib-ba-šu ṭâ-ab* 7) *u-ul i-ta-ar-ma* 8) *a-na E-ri-iš-ti-(il)-Ai* 9) *mârat Arad-za u-ul i-ra-ga-am* 10) *ra-gi-im i-ra-gu-mu-u* 11) $^1/_8$ *ma-na kasp-am* 12) *NI-LAL-E* = Erišti-Ai, die Tochter des Aradsa, hat der Aḫasunu ihr (der ersten) Töchterchen zum säugen gegeben. Lebensmittel, Öl und Kleider hat sie erhalten. Sie ist befriedigt. Sie soll den Vertrag nicht ungültig machen und gegen Erišti-Ai

[1]) *itelli*; s. o. S. 45.

[2]) *itelli*. Das Subjekt in diesen Sätzen ist, wie D. H. Müller die Gesetze Hammurabis 272ff. zuerst erkannt hat, pater resp. mater adoptans.

[3]) Vgl. IIR. 9, 48cd.

Digitized by Google

die Tochter des Aradsa, nicht prozessieren. Ein Kläger, der klagt, soll $^1/_3$ Mine Silber bezahlen.

Bei § 228, wonach der Baumeister für 1 SAR Hausbau 2 Sekel bekommt, möchte ich auf MAP. no. 45 verweisen. Dort kaufen Ṣili-Ištar und Ibku-Sin von den Söhnen des Sin-asu ein Haus, das dann Ṣili-Ištar neu aufbaut. Das Grundstück ist 3 SAR gross. Da Ṣili-Ištar erhebliche Unkosten aus eigener Tasche gehabt hat, wird entschieden, dass 2 SAR davon ihm, 1 SAR seinem Kompagnon gehören. Demnach würde hier der Hausbau so hoch wie 1 SAR E-RU-A gerechnet.

Die §§ 236ff. handeln von der Miete eines Schiffes. Wie wir schon o. S. 37 gesehen haben, kam es häufig vor, dass ein Kaufmann für seine Tour ein Schiff mietete. In derselben Lage befindet sich auch der Kaufmann Tam(?)-la-tum, der vom Schiffer Ibbatu ein Schiff mietet (CT. IV, 32b; vgl. Montgomery a. a. O. no. VI). Die aus § 240 her bekannten Schiffe *elippum miḫirtum* und *mukkilpîtum* kommen auch in dem altbabylonischen Briefe CT. II, 20 vor. Die Bedeutung ist noch nicht sicher erschlossen; doch ist Wincklers Übersetzung (Die Gesetze H.s., S. 67) „stromabgehend" und „stromaufgehend" (oder umgekehrt) nicht unwahrscheinlich. CT. II, 20, 7ff. heisst es: 7) *(iṣ)elippam me-ḫi-ir-tam u mu-ki-el-bi-tam* 8) *DAM-ḲAR ša dub-bi šarrim na-šu-u nu-ma-ḫar-a-ma* 9) *nu-še-it-ti-iḳ* 10) *DAM-ḲAR ša dub-bi šarrim la na-šu-u* 11) *a-na Babilim(KI) nu-ta-ar-ra-aš-šu* = ein stromauf(?)- und stromabgehendes (?) Schiff, wenn sein Kaufmann einen (Passier)schein des Königs mitführt, nehmen wir an und lassen es weiter fahren. Wenn ein Kaufmann aber keinen (Passier)schein des Königs mitführt, dann lassen wir ihn nach Babylon zurückkehren.

Nach § 273 sollte der Mietssklave in den ersten 5 Monaten täglich 6 ŠE[1]) (d. i. 180 ŠE = 1 Sekel pro Monat), in den letzten 7 täglich 5 ŠE (d. i. 150 ŠE pro Monat) als Lohn erhalten. Dieser von Hammurabi festgesetzte Satz wurde indessen wohl kaum jemals erreicht. Nach der Serie *ana ittišu*

[1]) Dass der Sekel in dieser Zeit 180 ŠE hat, wie es Reisner für die Zeit der Dynastie von Ur nachwies, zeigt auch z. B. CT. VIII, 14c; 42d.

Digitized by Google

betrug der Durchschnittslohn 6 Sekel pro Jahr, und selbst dieser Preis wurde noch häufig unterboten. Auch das Äquivalent in Naturalien, das nach der Serie *ana ittišu* 10 QA per Tag betragen sollte, wurde zumeist nicht erlangt. Preisnotierungen s. MAP. S. 10f.

§ 278 gibt die Erklärung für einige prägnante Angaben bei Sklavenverkaufsurkunden. Sie bedeuten, dass der Kauf ungültig ist, falls bis zum dritten Tage *te-ib-i-tum* (MAP. no. 3; CT. VIII, 27a; VATh. 718, noch unpubl.), bis Ablauf des ersten Monats die *bennu*-Krankheit den Sklaven befällt. Vgl. auch Daiches a. a. O. 90ff.

§ 279 ist absichtlich etwas unbestimmt gehalten. Es handelt sich nicht um Klagen des Sklaven (Daiches a. a. O. 92) oder dritter Personen, sondern um beider Reklamationen; denn *ba-ag-ri* ist Cas. obl. des Plur. Also: Wenn jemand einen Sklaven oder Sklavin kauft und sich Klagen zuzieht, soll sein Verkäufer den Klagen entsprechen. Bei den eben erwähnten Sklavenverkaufsurkunden scheint es sich um Eviktionsklagen des Sklaven zu handeln. Aber auch den Klagen der Käufer oder dritter Personen ist der Verkäufer verantwortlich, wie es z. B. bei einem Feldverkauf CT. II, 37 direkt ausgedrückt ist: 26) *ba-ag-ri aḫ-ḫi-šu u NIN-A-NI-MEŠ* 27) *mârē* (*il*)*Sin-a-bu-šu* 28) (*il*) *Nannar-idin-na* 29) *u Sin-ba-ni i-ta-na-pa-lu* = für die Klagen seiner (besser: ihrer) Brüder und Schwestern, der Kinder des Sin-abušu, werden Nannar-idinna und Sin-bani (d. i. die Verkäufer) verantwortlich sein.

[1]) *te-ib-i-tum* ist noch unbekannt. Vielleicht ist es vom Stamme יעה (vgl. oben S. 62 *ub-ta-u*) abzuleiten.

[2]) Vgl. zum Worte Jensen KB. VI, 389. Die Krankheit wird auch erwähnt K. 9283, 17 (CT. XIV, 23); CT. XVII, 4, 7; PSBA 1903, 26; Boissier Divin. 224, 21.

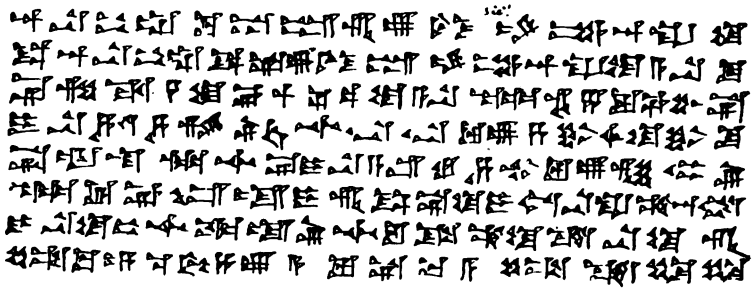
Digitized by Google

XVII.

Eine neue Inschrift Nebukadnezars.

In der grossen E.I.H. Inschrift berichtet uns Nebukadnezar auch von seinen Bauten in Borsippa (III, 36ff.). Er hebt darin besonders hervor, dass er den Weg zum Heiligtume mit Ziegeln habe pflastern lassen. Einen aus diesem Baue herstammenden Ziegel habe ich i. J. 1899 in Bagdad vorgefunden (26:16 cm.). Er trug folgende achtzeilige Inschrift:

1) *(il)Na-bi-um-ku-du-úr-ri-u-ṣu(!)*[1] *šar KÁ-DINGIR-RA-KI*
2) *mâr (il)Na-bi-um-apal-u-ṣu-úr šar KÁ-DINGIR-RA-KI a-na-ku*
3) *E-zi-da ša ki-rib Bar-si-pa(KI) a-na (il)Nabû bêli-ia lu e-pu-uš*
4) *i-na kaspi ḫurâṣi ni-siḳ-ti abnê lu-u-za-in ši-ki-in-šu*
5) *ta-al-la-ak-ti bîti i-na a-gur-ru elli-tim lu-u-nam-mi-ir*
6) *(il)Nabû suk-kal-lam ṣi-i-ri aplu ki-i-nim na-ra-am (il)Marduk*
7) *i-na ki-bi-ti-ka ṣi-ir-ti lu-ša-am-ki-it na-ki-ri*
8) *li-ku-un (iṣ)kuss-u-a lu-uš-ba-a li-it-tu-tu*



Übersetzung.

1) Nebukadnezar, der König von Babylon,
2) der Sohn Nabopolassars, des Königs von Babylon, bin ich.

[1]) Das *úr* am Schluss hat der Schreiber vergessen.

Digitized by Google

3) Ezida, das mitten in Borsippa liegt, habe ich für meinen Herrn
[Nebo gemacht.
4) Mit Silber, Gold und Edelsteinen schmückte ich seinen Bau.
5) Den Zugang zum Tempel habe ich mit hellen Backsteinen strahlend
[gemacht.
6) O Nebo, erhabener Bote, rechtmässiger, geliebter Sohn des Marduk,
7) auf dein erhabenes Gebot will ich meine Feinde niederwerfen.
8) Möge mein Thron feststehen, und möge ich mich sättigen an
[Nachkommenschaft.

Digitized by Google

XVIII.

Lexikographisches. [1])

7. *ziḳziḳḳu.*

IV R. 58, 38d f. wird die Tochter Anus folgendermassen beschrieben: Ihr Haupt ist ein Löwenhaupt, eine Eselsgestalt ist ihre Gestalt, ihre Lippen sind *ziḳ-ziḳ-ḳu-um-ma* und giessen [Geifer(?)][2]) aus. Myhrman, der im sechzehnten Bande der ZA. die Labartu-Texte behandelt hat, übersetzt S. 180f. *ziḳziḳḳûma* zweifelnd Spritzen(?).

Das Wort wird erklärt auf K. 11191 + 14100 (CT. XVIII, 21), wo lauter Synonyma von „Wind" gesammelt sind:

[*me*]-*ḫu-u*[3])	= *ša-a-ru*
[*me*(?)]-*ir-ru*[4])	= *ša-a-ru*
[*ziḳ*(?)]-*ziḳ-ḳu*	= *ša-a-ru*
[*z*]*iḳ-ziḳ-ḳu*	= *ša-a-*[*ru*]
im-ḫul-lu	= *ša-a-*[*ru*]
im-ḫul-lu	= *ditto* . . . .
[*i*]*m-ḫul-lu*	= . . . . .
[*ż*]*iḳ-ziḳ-*[*ḳu*]	= . . . . .

ziḳziḳu bedeutet also Sturm und ist jedenfalls eine reduplizierte Bildung von *ziḳu*, wie etwa *diḳdiḳḳu*, *duḳduḳḳu* vom Stamm דקק.

---

[1]) Vgl. MVAG 1904. 229ff.

[2]) Von Myhrman zu *ḳ*[*a-a*] ergänzt.

[3]) Es ist interessant, dass das aus Weltsch. III, 32, 90; VR. 33, IV, 52; KB. VI, 58, 26 her bekannte *UD-GAL* auf K. 4309, 10 (CT. XIX, 25) durch *meḫû* erklärt ist.

[4]) Vgl. dazu VR. 11, 45 def *ME-IR* = *IM* = *ša-a-ru*. Das Wort wäre dann ein sumerisches Lehnwort.

Digitized by Google

8. *lamsisu.*

Die Stelle IV R. 14 no. 1, 28a f. *nam-zi-is-sa uk-nu-u ib-bi, lam-si-is-sa me-su kas-pa u* [*ḫurâṣu*] war bisher nicht zu verstehen. Delitzsch HW. 381 leitet die Form von *lamsîtu* her, Jensen ist KB. VI, 56 der Ansicht, dass man *lam* in *nim* verändern müsse und liest *nim-si-is-sa* = ihr Waschkübel. Ib. S. 371 schwankt er, ob die Änderung des Textes nötig sei. In der Tat kommt ein Wort *nimsîtu* = Waschgefäss des öfteren vor. Ausser den Supplem. 58 angeführten Stellen wird ein *nim-si-e-tum* aus *siparru* auch CT. II, 1, 9a = 6, 12 unter Hausgerät aufgezählt. Aber trotz alledem ist hier doch kein Schreibfehler anzunehmen; der Text ist richtig. Die Aufklärung über Lesung, Ableitung und Bedeutung des Wortes gibt der durch K. 13606 erweiterte Text K. 10452 = K 11409 (vgl. auch Supplem. Autogr. 16), der von Thompson CT. XVIII, 20 publiziert ist. Hier lauten ZZ. 12f.:

am-ru-um-mu = *nam-ḫ*[*a-ru*]
lam-si-su = *ditto.*

lamsisu ist also von einem bisher unbekannten vierradikaligen Stamme לְמְסְס herzuleiten und bedeutet wie *namḫaru* und *namzîtu* (vgl. KB. VI, 371) den Mischkrug.

9. *mâḫiṣ pûtišu.*

Die in den neubabylonischen Kontrakten sich so häufig findende Phrase *ištên pût šanî našî* bedeutet: einer verbürgt sich für den andern, wenn zwei oder mehrere Schuldner eine gemeinsame Verpflichtung auf sich nehmen. Von dieser Redensart ausgehend hat dann *pût* die Bedeutung „Garantie“ angenommen und wird z. B. bei Sklavenverkäufen von der Garantie, die der Verkäufer bei eventuellen an die Person des Sklaven sich anschliessenden Eviktionsklagen zu leisten hat, dann aber auch von jeder andern zu leistenden Garantie gebraucht; vgl. Tallqvist Nabon. 54f. und z. B. Clay, Darius II no. 10: *(m.il)Ilu-li-in-dar mâru ša (m)Iddin-(il)Bêl ina ḫu-ud lib-bi a-na (m)Tir-ra-ka-am-ma mâr bîti ša (m.il)Bêl-nadin-šum iḳ-*[*b*]*i umma (m)Iddin-(il)Bêl mâru ša (m)Aḫ-iddin ul-tu bît kil-lu šu-ṣa-*

Digitized by Google

am-ma pu-ut-su lu-uš-šu ar-ki (m)Tir-ra-ka-am-ma iš-[me]-šu-ma (m)Iddin-(il)Bêl ul-tu bît kil-lu [u-še]-ṣa-am-ma a-na (m)Ilu-li-in-dar id-din [šum-ma] i-ḫal-liḳ 1 ma-na kaspi (m)Ilu-li-in-dar [i]-nam-din = Ilu-lindar, der Sohn des Iddin-Bel, sprach aus eigenem Antriebe zu Tirrakama, dem Haussklaven des (Bankiers) Bêl-nadin-šum folgendermassen: Lass doch (meinen Vater) Iddin-Bel, den Sohn des Aḫ-iddin, aus dem Gefängnis heraus, ich will für ihn Bürgschaft leisten. Darauf erhörte ihn Tirrakama, entliess den Iddin-Bel aus dem Gefängnisse und übergab ihn dem Ilu-lindar. Wenn er entflieht, muss Ilu-lindar eine Mine Silber bezahlen. Ähnlich ist Thompson Astrol. no. 272 Rs. 13 zu verstehen: *pu-u-tu šarri be-ili-ia na-ša-ku* = ich garantiere meinem Herren Könige.

Diese Redensart ist jedenfalls entstanden infolge einer Zeremonie, bei der zum Zeichen des feierlichen Versprechens die eine Person die Handlung des *našû* bei der Vorderseite (Brust, Bauch, vorderer Teil der Beine) vornimmt. Ob diese Handlung in späterer Zeit tatsächlich noch ausgeführt wurde, soll damit garnicht gesagt sein. Diese übertragene Bedeutung liegt vielleicht auch an der Stelle Sintfl. 201 vor, wo Bel Ut-napišti und sein Weib an Land führt, und es dann heisst: er berührte unsere Vorderseite, indem er sich zwischen uns stellte und uns segnete. Vielleicht will der Gott durch diese Handlung seinen Schwur bekräftigen und die Ausführung garantieren.

Welcher Art das Berühren der Vorderseite bei dieser Zeremonie war, lehren uns einige Urkunden aus verschiedenen Zeiten. Bu. 91, 5—9, 296 (CT. II, 21) ist eine sehr merkwürdige Inschrift, die infolge ihrer Schrift, ihrer grossen Siegelabdrücke und der Ähnlichkeit der Eigennamen zu der von mir OLZ. 1902, 245 publizierten Tontafel aus Vyran-šehir zu stellen ist. Sie muss aus derselben Gegend herstammen wie jene und beweist zudem, dass dort *imêr* wirklich als Mass für Getreide aufzufassen ist. Auf unserer Tafel mieten drei Leute namens Kibiia, Urḫiia und Irišenni von Nanâ-kitilla ein Stück Land nebst Saatgetreide zur Bebauung. Alle drei garantieren, ihren Verpflichtungen getreulich nachzukommen. Diese Bestimmung ist ausgedrückt durch: *an-nu-u a-na an-ni-im ma-ḫi-iṣ pu-ti*. Der Schwörende gab also seinem Kollegen einen Schlag auf die

Digitized by Google

Vorderseite. Dass diese Redensart auch noch in späterer Zeit nicht in Vergessenheit geraten war, zeigen zwei Kontrakte aus der Zeit Nebukadnezars; vgl. no. 134, 1 ff.: *(am.)mu-kin-ni-MEŠ ša ina pa-ni-šu-nu ûm 27 KAN ša (araḫ)Šabâṭu ša šattu 22 KAN (il)Nabû-kudurri-uṣur šar Bab-ili(KI) (m. il)Nabû-nabû-a-na-ilâni u (m)Mu-šib-ši-(il)Marduk ma-ḫi-iṣ pu-ti-šu ma-aṣ-ṣar-tum ša (m. il)Bêlit il-Pl.-ai a-di-i tu-ru bâbi ina bâb ēkalli ma-aṣ-ṣar-tum iṣ-ṣu-ru* = die Zeugen, vor denen am 27. Schebat des Jahres 22 Nebukadnezars, des Königs von Babylon, Nabunabu-ana-ilani und Mušibši-Marduk, der sich auch dafür verbürgt (wörtlich: der seine Vorderseite schlägt), das Depot des Belitilai bis zur . . . . des Tores am Palasttore in Verwahrung genommen haben. Also auch hier führt zum Zeichen, dass er mit verpflichtet sei, Mušibši-Marduk einen Schlag auf die Vorderseite seines Kompagnons aus. Ganz ähnlich wird Nebukadn. 24, 3 der Garant *mâḫiṣ putišu* genannt: *2 GUR suluppu ša (m)Šu-la-a u (m)Kudurru ina pân (m)A-du-nu(?) u (m)La-ki-pi ma-ḫi-[iṣ] pu-tù-šu* = 2 Gur Datteln, die gehören dem Šula und Kudurru, sind geliefert an Adunu(?) und Lakipi, der für ihn mit haftbar ist.

Alle diese Stellen scheinen zu beweisen, dass im Zweistromlande bei feierlichen Versprechungen speziell bei der Bürgschaft der Garant seine Hand auf die Vorderseite seines Genossen legte.

Vielleicht kann mit dieser Sitte die uns aus Gen. 24, 2, 9; 47, 29 her bekannte Zeremonie verglichen werden, bei feierlichen Versprechungen die Hände unter die Schenkel dessen zu legen, dem das Versprechen geleistet wird. Abraham fordert Elieser auf, als Zeichen der Garantie, dass er seinen Auftrag ausführen wird: שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי. Ganz ähnlich ist die Situation beim Tode Jakobs. Sollte sich diese Zusammenstellung bewähren, so hätten wir bei beiden Völkern eine ganz ähnliche Geste beim Garantieschwur.

10. *mulmullu, malmallu.*

Die Bedeutung des Wortes *mulmullu* war noch nicht über jeden Zweifel erhaben. Die meisten Gelehrten hatten sich

Digitized by Google

für die Bedeutung Wurfspiess entschieden (Lotz, Jensen, Delitzsch); Rost, Tiglat. Pil. III S. 114 glaubte besonders wegen der bildlichen Darstellungen des Kampfes mit der Tiamat an das Sichelschwert denken zu müssen, möglich war auch noch die Übersetzung „Pfeil". Wir wussten bisher nur, dass es eine spitze Waffe war, mit der man Wildochsen und Feinde bekämpfte, und auf die man auch eine Inschrift setzen konnte (Tigl. Pil. III Ann. 160). Die Lösung der Frage bringt das Synonymenfragment K. K. 3906, 5422 B, 12012 (CT. XVIII, 5), das Z. 10 die Gleichung

ma-al-ma-al-lu = *tar-ta-*[*ḫu*][1])

bringt. Da *tartaḫu* sicher = Speer sein dürfte, wird es auch *malmallu* sein. Was die Form anbelangt, so halte ich *malmallu* nur für eine hellere Aussprache von *mulmullu*, ähnlich wie ja auch *dikdikku* und *dukdukku* nebeneinander vorkommen.

11. *sagû*.

Die schwere Stelle Weltsch. IV, 11 übersetzt Delitzsch, D. babyl. Weltschöpfungsepos S. 104: Ausstattungsfülle, das Begehr der Göttergemächer, werde, während sie darben, deinem Heiligtume zuteil. Gegen diese Übersetzung bemerkt Jensen KB. VI, 325 schon mit Recht: „Aber das Masc. *kun* Prädikat zum Fem. *ṣananûtu*?? Dass *sagû* Mangel bez. Mangel leiden heisst, ist nicht erwiesen. Und *ašar* = während?" Er verzichtet auf eine nähere Erklärung von *sagû* und übersetzt grammatisch richtig: „Versorgung (ist) das Begehr der Kammer(n) der Götter, (drum) soll zur (die) Stätte ihrer(s) . . . . . (an) deine(r) Stätte bestimmt sein. King in seinen Seven Tablets of the Creation S. 59 schliesst sich im wesentlichen Delitzschs Übersetzung an.

Soviel leuchtet jedenfalls ein, dass die von Delitzsch statuierte Bedeutung von *sagû* = darben auf äusserst schwachen Füssen steht. Ein *sagû* hat schon Jensen KB. VI, 325 er-

[1]) Merkwürdig ist die Gleichung der folgenden Zeile *u-ṣu* = *šu-ku-*[*du*] (= V R. 28 no. 4); denn *uṣu*, *uṣṣu* ist jedenfalls = חֵץ, Pfeil, während *šukudu* wie *tartaḫu* = Spiess ist. Vielleicht gab es hier Zwischensorten, halb Pfeil halb Spiess, die ineinander übergingen.

Digitized by Google

wähnt, das nach K. 2020 Rs. 6 (Supplem. Autogr. 1 = CT. XVIII, 31) ein Synonymum von *šibbu*, *ḫanzatu* und *ḳab*[*lu*(?)] zu sein scheint. Sicher unser Wort treffen wir aber K. 4181, 22 (CT. XVIII, 26), dessen rechte Spalte, wie oben S. 7ff. gezeigt ist, fast vollständig ergänzt werden kann. Dort wird *sagû* neben vielen anderen Wörtern als Synonymum von *bîtu* aufgezählt; es scheint speziell das Gotteshaus zu bezeichnen. Beide Zeilen weisen demnach einen Parallelismus der Glieder auf derart, dass *parak ilâni* || *ašar sagišunu* steht. Ich würde demnach die fragliche Stelle übersetzen: Ausstattung ist das Begehr der Götterkammern; der Ort ihrer Wohnstätten soll festgesetzt sein in deinem Tempel[1]) d. h. bei dir soll bestimmt werden, wo die andern Götter wohnen und woher sie ihren Unterhalt nehmen sollen. Noch an einer andern Stelle des Weltschöpfungsepos kommt das Wort vor, nämlich VII, 9f.:

(*il*)*Tutu bân tēdištišunu* [*šû*][2])

lilil sa-gi-šu-nu-ma (Var. *sag-gi-šu-nu-ma*) *šunu lû* [*pašḫûni*][2]).

Hier möchte ich übersetzen: Gott Tutu ist der Schaffer ihrer (der Götter) Neuausstattung. Hell soll sein ihre Wohnung, sie mögen beruhigt sein. King fasst diese Stelle hypothetisch auf: Shoud their wants be pure, then are they [satisfied].

Schliesslich passt die Bedeutung auch in dem neuen von King a. a. O. II, 75ff. publizierten Istarpsalm Z. 75. Hier steht *sagû* in Parallelismus zu *aširtu*: *šuḫarrur sa-gi-e-a šuḫarrurat aširti* = beengt ist mein Hausheiligtum, beengt ist mein Tempel, über mein Haus, Tor und Gefild ist Verödung ausgegossen.

12. *šaman iddī.*

Das Petroleum, das erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine so grosse praktische Bedeutung gewonnen hat, war auch schon im Altertum bekannt. Auf Zante z. B. wurde es gewonnen und auch benutzt. Auch in Vorderasien

[1]) In dem erwähnten Texte K. 4181, 28 wird auch *ašru* als Synonym von *bîtu* erwähnt.

[2]) Die Ergänzungen stammen aus dem Kommentar Rm. 366 + 80, 7—19, 288 + 293. Auch *sagû* wird dort erwähnt. Leider fehlt das Ideogramm.

Digitized by Google

war es als נֵפְט, نَفْط, نِفْطا bekannt und geschätzt. Nach Schabb. 26a soll man allerdings weisses Petroleum (נפט לבן), das übrigens auch sonst am geschätztesten war, nicht am Wochentage, geschweige denn am Sabbath wegen der damit verbundenen Feuergefahr brennen; aber schon dieses Verbot zeigt, dass es doch zuweilen vorkam. Und die Bewohner Kappadokiens werden wegen des Gebrauchs von Petroleum entschuldigt, weil sie kein anderes Öl haben.

Auf dem Boden Mesopotamiens hat es auch immer Petroleumquellen gegeben. In Hammam Ali auf der Route von Mosul nach Nimrud quillt aus einigen Quellen Petroleum und Asphalt (von Oppenheim, Vom Mittelmeer z. pers. Golf II, 199); auch bei Nimrud gibt es, wie Layard, Niniveh und Babylon 202 berichtet, Erdpechquellen. Er liess einige durch seine Arbeiter anzünden, die dann ein schönes Feuerwerk gewährten, bis sie nach einigen Stunden erloschen. Später füllten sich die Lachen wieder. Aus diesen Belegstellen geht hervor, dass auch schon die alten Assyrer das Petroleum gekannt haben müssen. Wie ich glaube, wird es unter dem Namen *šaman iddī* = Erdpechöl auch an einigen Stellen erwähnt. Vgl. Boissier Divin.[1]) 247, 53: *šumma ina pâni mê kîma šaman iddī u kîma šamni iḳḳaṣrûma iḳḳilippū mušgarru u NE-AŠAG-GA mâta iṣâbat* = wenn auf der Oberfläche des Wassers es wie Petroleum oder (Sesam)öl[2]) sich zusammenballt und hin- und herläuft, wird mušgarru und . . . . .[3]) das Land ergreifen. Ib. 248, 56: *šumma nâru mûša kîma šaman iddī u kîma šamni nâru ubbal ummânam sunḳu iṣâbat* = wenn das Wasser des Flusses wie Petroleum ist, oder der Fluss gleichsam (Sesam)öl mit sich führt, wird Mangel das Heer ergreifen.

Nach diesen Angaben der Omentexte scheinen die Assyrer jedenfalls das Petroleum gekannt zu haben. Ob sie es indes schon als Beleuchtungsmaterial benutzten, können wir vorläufig noch nicht entscheiden.

---

[1]) Ich bin hier nur auf die Umschrift des Textes angewiesen, da mir des Verfassers Documents assyr. rel. aux présages nicht zur Verfügung stehen.

[2]) Vgl. OLZ 1905, 247.

[3]) Namen von Tieren oder Krankheiten.

Digitized by Google

XIX.

Nachtrag zu MVAG. IX, 184 ff.

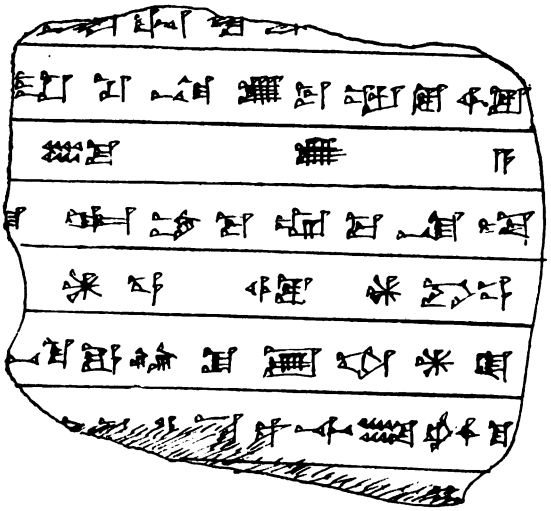
Bei der Bearbeitung der beiden archaistischen Zylinderfragmente Nebukadnezars über den Bau des Beltempels hatte ich übersehen, dass es noch zwei kleine Duplikate zu dieser Inschrift gibt. Ich hatte sie beide i. J. 1899 im Iraq zu Gesicht bekommen und Abschrift davon genommen[1]). Das erste ist 5½ cm. breit und 4 cm. hoch. Die Zeilenhöhe beträgt ½ cm. Es enthält Reste von 8 Zeilen, die ein Duplikat zu Kol. II, 31 ff. bilden. Der Text wird dadurch um eine Zeile ergänzt: (36) *a-na e-bi-šu E-temen-an-ki* (37) [*u-ša-aš*]-*ši-šu-nu-ti tu-up-ši-ku* = um E-temen-an-ki zu bauen, liess ich sie das Ziegelbrett tragen. Das zweite Fragment ist 7 cm. breit und 6½ cm. hoch und enthält Reste von 9 Zeilen Inschrift. Es ist ein Duplikat von Kol. II, 9 a ff. und ist besonders deshalb wichtig, weil es eine Frage löst, die ich damals noch nicht sicher lösen konnte. Es zeigt nämlich, dass sich Kol. III zwar nicht direkt an das letzte Stück von Kol. II anschliesst, dass aber nur eine Zeile dazwischen fehlt. Es lautet:

1) . . . . . .
2) *šarrâni ša e*(?)-*bi*(?) . . . .
3) (*amêl*) *bi-ḫa-te* . . . . . .
4) *ša* (*ma-da*) *Ḫa-at*-[*ti* . . . . .
5) *iš-tu ti-a-am-tim e-li*-[*tim*]
6) *a-di ti-a-am-tim ša-ap-li*-[*tim*]
7) (*ma-da*) *Šu-me-ri u Ak-ka-di-im*
8) ([*m*]*a-da*) *Su-edin*(*KI*) *ka-la-m*[*u*(?)]
9) . . . . . *MEŠ na-gi* . . . . . .

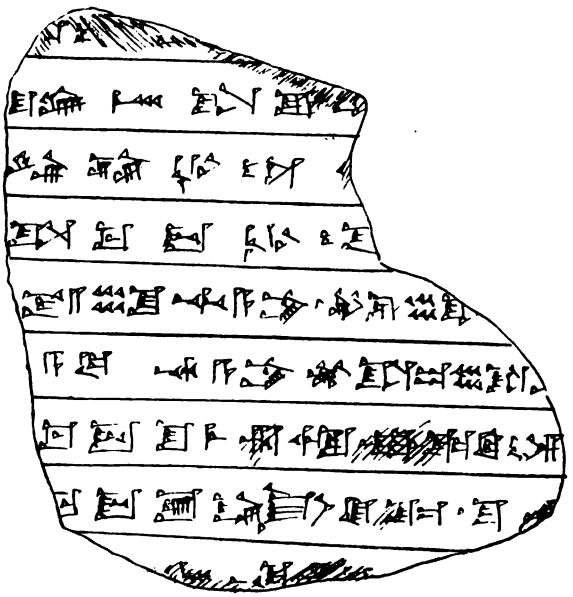
[1]) Den autographischen Text s. S. 82.

Digitized by Google

I.



II.



Digitized by Google

Übersetzung:

1) . . . . . .
2) die Könige von . . . . .
3) die Statthalter . . . . .
4) vom Lande Ḫatti . . . . .
5) vom oberen Meere
6) bis zum unteren Meere,
7) das Land Sumer und Akkad,
8) das Land Assyrien vollkom[men(?)],
9) [die Könige] der [weiten] Inse[ln].

Zur Frage, was Nebukadnezar auf der Spitze des Stufenturms erbaut habe (Kol. IV, 1 ff.), ist neben Herodot I, 181 die diesen bestätigende Notiz 85, 4—30, 1, Kol. I, 38 ff. (KB. III, 2, 30) zu vergleichen: Was anbetrifft E-temen-an-ki, den Stufenturm von Babylon, und E-ur-imin-an-ki, den Stufenturm von Borsippa, so habe ich ihren Bau vollkommen in Erdpech und Ziegelsteinen aufgeführt und vollendet. Ein leuchtendes Adyton, eine wohl ausgestattete Kammer[1]) erbaute ich aus schimmernden blau glasierten Backsteinen auf ihrer Spitze prächtig.

[1]) Vgl. dazu Herodots Beschreibung I, 181.

Digitized by Google

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 2044 019 390 525

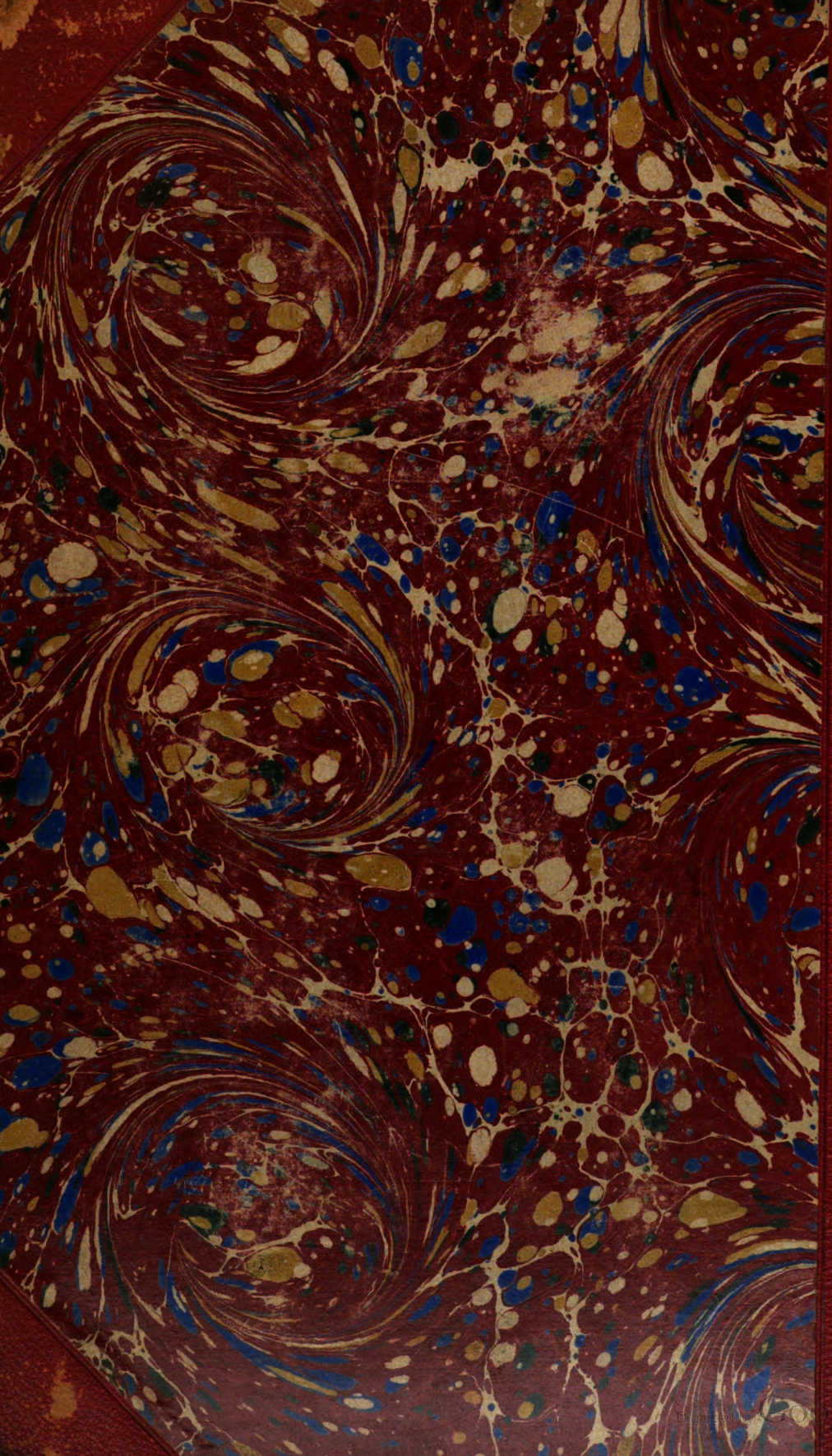
THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WIDENER
BOOK DUE
JUN 30 1982
CANCELLED
7538757
JUN 28 1982

WIDENER
JUL 14 1996
BOOK DUE
CANCELLED

R'68 H
440
SEP '68
CELLE
212

Digitized by Google


Digitized by Google